الدار العربية للعلوم ناشرون
Arab Scientific Publishers, Inc.

فكرة العدالة

أمارتيا سِن

فائز بجائزة نوبل في الاقتصاد

«أحدُ أشهر وأكثر المفكرينَ تأثيراً في هذا العصر»
صحيفة الأوبزرفر

رسالة مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم

عزيزي القارئ:

في عصر يتسم بالمعرفة والمعلوماتية والانفتاح على الآخر، تنظر مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم إلى الترجمة على أنها الوسيلة المثلى لاستيعاب المعارف العالمية، فهي من أهم أدوات النهضة المنشودة، وتؤمن المؤسسة بأن إحياء حركة الترجمة، وجعلها محركاً فاعلاً من محركات التنمية واقتصاد المعرفة في الوطن العربي، مشروع بالغ الأهمية ولا ينبغي الإمعان في تأخيره.

فمتوسط ما تترجمه المؤسسات الثقافية ودور النشر العربية مجتمعة، في العام الواحد، لا يتعدى كتاباً واحداً لكل مليون شخص، بينما تترجم دول منفردة في العالم أضعاف ما تترجمه الدول العربية جميعها.

أطلقت المؤسسة برنامج «ترجم» بهدف إثراء المكتبة العربية بأفضل ما قدّمه الفكر العالمي من معارف وعلوم، عبر نقلها إلى العربية، والعمل على إظهار الوجه الحضاري للأمة عن طريق ترجمة الإبداعات العربية إلى لغات العالم.

ومن التباشير الأولى لهذا البرنامج إطلاق خطة لترجمة ألف كتاب من اللغات العالمية إلى اللغة العربية خلال ثلاث سنوات، أي بمعدل كتاب في اليوم الواحد.

وتأمل مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم في أن يكون هذا البرنامج الاستراتيجي تجسيداً عملياً لرسالة المؤسسة المتمثلة في تمكين الأجيال القادمة من ابتكار وتطوير حلول مستدامة لمواجهة التحديات، عن طريق نشر المعرفة، ورعاية الأفكار الخلاقة التي تقود إلى إبداعات حقيقية، إضافة إلى بناء جسور الحوار بين الشعوب والحضارات.

للمزيد من المعلومات عن برنامج «ترجم»، والبرامج الأخرى المنضوية تحت قطاع إنتاج المعرفة، يمكن زيارة موقع المؤسسة www.mbrfoundation.ae

عن المؤسسة

انطلقت مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم بمبادرة كريمة من صاحب السمو الشيخ محمد بن راشد آل مكتوم نائب رئيس دولة الإمارات العربية المتحدة رئيس مجلس الوزراء حاكم دبي، وقد أعلن صاحب السمو عن تأسيسها، لأول مرة، في كلمته أمام المنتدى الاقتصادي العالمي في البحر الميت - الأردن في أيار/مايو 2007. وتحظى هذه المؤسسة باهتمام ودعم كبيرين من سموه، وقد قام بتخصيص وقف لها قدره 37 مليار درهم (10 مليارات دولار).

وتسعى مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم، كما أراد لها مؤسسها، إلى تمكين الأجيال الشابة في الوطن العربي من امتلاك المعرفة وتوظيفها بأفضل وجه ممكن لمواجهة تحديات التنمية، وابتكار حلول مستدامة مستمدة من الواقع، للتعامل مع التحديات التي تواجه مجتمعاتهم.

فكرة العدالة

The Idea of Justice

أمارتيا سِن

AMARTYA SEN

نقله إلى العربية

مازن جندلي

تَرجِم

مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم

الدار العربية للعلوم ناشرون ش.م.ل

Arab Scientific Publishers, Inc. SAL

بسم الله الرحمن الرحيم

يتضمن هذا الكتاب ترجمة الأصل الإنكليزي

The Idea of Justice

حقوق الترجمة العربية مرخّص بها قانونياً من الناشر

Allen Lane an imprint of PENGUIN BOOKS

بمقتضى الاتفاق الخطي الموقع بينه وبين الدار العربية للعلوم ناشرون، ش.م.ل.

Copyright © 2009 by Amartya Sen.

All rights reserved

Arabic Copyright © 2009 by Arab Scientific Publishers, Inc. S.A.L

الطبعة الأولى

1431 هـ - 2010 م

ردمك 978-9953-87-976-5

جميع الحقوق محفوظة للناشر

تَــرجِــم

مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم

tarjem@mbrfoundation.ae

www.mbrfoundation.ae

الدار العربية للعلوم ناشرون ش.م.ل

Arab Scientific Publishers, Inc. SAL

عين التينة، شارع المفتي توفيق خالد، بناية الريم

هاتف: 786233 - 785108 - 785107 (1-961+)

ص.ب: 5574-13 شوران - بيروت 2050-1102 - لبنان

فاكس: 786230 (1-961+) - البريد الإلكتروني: asp@asp.com.lb

الموقع على شبكة الإنترنت: http://www.asp.com.lb

إن مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم والدار العربية للعلوم ناشرون غير مسؤولتين عن آراء وأفكار المؤلف. وتعبر الآراء الواردة في هذا الكتاب عن آراء المؤلف وليس بالضرورة أن تعبر عن آراء المؤسسة والدار.

التنضيد وفرز الألوان: **أبجد غرافيكس**، بيروت - هاتف 785107 (1-961+)

الطباعة: **مطابع الدار العربية للعلوم**، بيروت - هاتف 786233 (1-961+)

لذكرى

جون راولز

المحتويات

تمهيد 9
تَشَكُّرات 25
مقدمة 35

الجزء الأول
متطلبات العدالة

1 - العقل والموضوعية 71
2 - راولز وما بعده: نقد نظريةراولز في العدالة 99
3 - المؤسسات والأشخاص 131
4 - الصوت والخيار الاجتماعي 147
5 - الحياد والموضوعية 185
6 - الحياد المغلق والحياد المفتوح 199

الجزء الثاني
أشكال التفكير

7 - الموضِع والصلة والوهم 239
8 - العقلانية والآخرون 263
9 - تعدد مسارات التفكير المحايد 291
10 - التبلورات الفعلية والعواقب والمشيئة 309

الجزء الثالث

مواد العدالة

11 - الحيوات والحريات والقدرات.......... 329

12 - القدرات والموارد.......... 367

13 - السعادة وصلاح الحال والقدرات.......... 387

14 - المساواة والحرية الفردية.......... 415

الجزء الرابع

النقاش العاموالديمقراطية

15 - الديمقراطية بصفتها نقاشاً عاماً.......... 453

16 - ممارسة الديمقراطية.......... 477

17 - حقوق الإنسان والموجبات العالمية.......... 499

18 - العدالة والعالم.......... 543

تمهيد

يقـول پيـپ فـي الآمـال العِـراض *Great Expectations* لتشـارلز ديكنـز، 'فـي عالـم الأطفـال الصغير، ما ثَـمَ أصفى ولا أوضـحَ من إدراك الظلـم والشـعور بـه.'(*) أظن أن پيـپ على حق: إذ يسـتذكر بوضوح بعد لقائه المهين بإستيلا 'القهرَ النّزَويَّ العنيف' الذي لاقاه في طفولته على يد أختـه هُـو. لكنَّ الإدراكَ القويَ للظلم الواضح شـأنُ الكبار أيضاً مثلما هو شأن الصغار. الذي يحركنا، عقلاً، ليس إدراكَنا أن العالَمَ يفتقر إلى العدل الكامـل - وهـو عـدلٌ لا يتوقعه كثيرٌ منا - بل لأننا نـود رفعَ ما حولنا من مظالم لا يختلف اثنان على إمكانية رفعها.

هذا واضحٌ بما فيه الكفاية في حياتنا اليومية، لا مِن أشكال الجور أو الاسـتعباد التي يمكن أن تقعَ علينا نحن ولدينا سـببٌ وجيه للاسـتياء منها فحسب، بل ومما نراه مِن هذه الأشكال في العالَم الأوسع الذي نحيا فيه. ولا نجافي الصواب إذا افترضنا أنَّ الباريسـيين ما كانوا ليقتحموا الباسـتيّ وغانـدي مـا كان ليواجـهَ الإمبراطورية التي لم تكن تغيب عنها الشـمس، ومارتن لوثر كينغ ما كان ليكافحَ سيادةَ العرق الأبيض في 'أرض الأحرار ووطن الشـجعان'، لولا إحساسـهم بالمظالم الواضحة التي يمكن رفعُها. لـم يكونـوا يحاولـون التوصلَ إلى عالمٍ من العدالـة الكاملة (حتى لو كان هناك اتفاق حول ما سيكون هذا العالَم)، لكنهم أرادوا أن يرفعوا المظالم الواضحة بالقدر الذي يستطيعون.

إنَّ إدراكَ المظالم التي يمكن رفعُها لا يدفعنا إلى التفكير في العدل والظلم فحسـب، بل هو لبُ نظرية العدالة أيضاً، كما أحاول أن أثبتَ في

(*) Charles Dickens, *Great Expectations* (1860–61) (London: Penguin, 2003), Chapter 8, p. 63.

هذا الكتاب. ففي هذا البحث، سوف يظهر تشخيص الظلم غالباً كنقطة البداية للنقاش النقدي.(*) لكن رُب سائل يسأل، إذا كانت هذه نقطةَ بداية معقولة، فلِم لا تكون نقطةَ نهايةٍ جيدةً كذلك؟ ما الداع إلى وجود نظريةٍ في العدالة؟ ألا يكفي إحساسُنا بالعدل والظلم؟

ببساطة، لم يكن فهمُ العالَم قط مسألةَ تسجيل لانطباعاتنا المباشرة. فالفهم ينطوي حتماً على التفكير. علينا أن 'نقرأ' ما نشعر به وما يبدو أنا نراه، ونسأل إلامَ تشير تلك المدرَكات وكيف يمكن أن نأخذَها بعين الاعتبار دون أن تسيطرَ علينا. وما موثوقية مشاعرنا وانطباعاتنا، تلك مسألة. قد يفيد الإحساس بالظلم كإشارة تدفعنا إلى التحرك، لكنها إشارةٌ تتطلب معاينةً دقيقة، ولا بد من أن يكونَ هناك تدقيق في سلامة الاستنتاج القائم على هذه الإشارات. فاقتناعُ آدم سميث بأهمية المشاعر الأخلاقية لم يَحَلْ بينه وبين البحث عن 'نظريةٍ للمشاعر الأخلاقية' والتأكيد على وجوب المعاينة الدقيقة للشعور بالإثم من خلال التدقيق الحصيف لمعرفة ما إذا كان يصلح أساساً لإدانةٍ محتملة. ويسري هذا المطلبُ نفسُه على الميل إلى إطراء أحدٍ ما أو شيءٍ ما.(**)

كما يجب علينا أن نسألَ ما أنواع التفكير المعتبَرة في تقييم المفاهيم الأخلاقية والسياسية كالعدل والظلم. كيف يكون تشخيصُ الظلم، أو تحديدُ ما الذي يحد منه أو يرفعه، موضوعياً؟ وهل يتطلب هذا حياداً بمعنىً ما معيناً كانفصال المرء عن مصالحه الخاصة؟ وهل يتطلب كذلك إعادةَ النظر في

(*) ثمة شرحٌ جيد للدور الهام والحيوي للإحساس بالظلم في Judith N. Shklar, *The Faces of Injustice* (New Haven: Yale University Press, 1992).

(**) نُشر كتاب آدم سميث الكلاسيكي Adam Smith, *Theory of Moral Sentiments*، قبل 250 سنة بالضبط سنة 1759، وكانت آخرَ نسخة منقحة منه – السادسة – سنة 1790. وفي الطبعة المئوية الجديدة للكتاب، التي ستنشرها بنغوين بووكس أواخر هذه السنة (2009)، أناقش، في التقديم، طبيعةَ التزامَ سميث الأخلاقي والسياسي وصلته الدائمة بالعالم المعاصر.

بعض المواقف حتى لو لم تكن مرتبطةً بالمصالح الخاصة، بل تعكس بعضَ الأفكار والآراء المسبقة المحليـة، مما قـد لا يصمد أمام اختبار المواجهة المنطقيـة مـع الآخرين غيـر المقيدين بضيق الأفق نفسِـه؟ مـا دور العقلانية rationality والمعقولية reasonableness في فهم متطلبات العدالة؟

تجد هذه الشواغل وبعضَ المسائل العامةِ الأخرى ذاتِ الصلة مشروحةً في الفصول العشرة الأولى للكتاب، قبل أن أنتقلَ إلى مسائل التطبيق، التي تشتمل على تقييمٍ دقيق للأسس التي تقوم عليها الآراء في العدالة (سـواءٌ أكانت الحريات، أم القدرات، أم الموارد، أم السعادة، أو صلاح الحال، أم غيـرَ ذلـك)، وتقييمٍ للصلةِ الخاصة لمختلف الاعتبارات التي تندرج تحت عنوانيْ المساواة والحرية العاميْن، والصلةِ الواضحة بين البحث عن العدالة والسعي للديمقراطية بصفتها حُكماً بالنقاش government by discussion، وتقييمِ طبيعةِ وطائلِ وباع مزاعم حقوق الإنسان.

أيَّ نظرية؟

المطـروح فـي هذا الكتـاب هو نظريـةُ عدالةٍ رحبة؛ رحبـة جداً. أما الهـدف فبيـانُ كيف يمكننـا الانتقال إلى معاينة مسـائلِ إعلاء العدل ورفع الظلـم، بـدل تقديـمِ حلـول لمسـائلَ تمـس طبيعـة العدالـة الكاملـة. ثمة اختلافاتٌ واضحة في هذا الأمر عن نظريات العدالة المبَجلة في الفلسـفة الأخلاقية والسياسـية المعاصرة. وكما سـيتضح بتفصيلٍ أوفى في المقدمة التـي تلـي هذا التمهيد، توجـد على وجه الخصوص ثلاثـةُ فوارق تتطلب منا اهتماماً دقيقاً.

أولاً، كـي تصلـحَ نظريةٌ ما في العدالة كأسـاسٍ للتفكير العملي، لا بد لها من أن تتضمنَ طُرُقاً لتقدير كيف يمكن إنزالُ الظلم وإعلاءُ العدل، بدلَ التوجـهِ فحسـب إلى وصف المجتمعات التي تتسـم بعدالـةٍ كاملة – وهذه الممارسـة الأخيرة سـمةٌ طاغية علـى كثيرٍ من نظريات العدالة في الفلسـفة

السياسـية اليـوم. وإنَّ لممارسـتيْ تحديد ترتيبات العدالـة الكاملة، وتحديدِ مـا إذا كان تغيرٌ مجتمعيٌ ما سـيعزز العدالـة أم لا صلاتٍ بالدوافع، لكنهما ممارستان منفكتان عنها تحليلياً. هذه المسألةُ الأخيرةُ هي موضعُ تركيز هذا الكتاب، وهي ذاتُ أهميةٍ مركزية في صنع القرارات المتصلة بالمؤسسـات والسلوك وغير ذلك من محدِدات العدالة، ولا يمكن أن تكونَ الكيفية التي يُتوَصَـل بهـا إلى هذه القرارات إلا حاسـمة لنظريةٍ عدالة تهدف إلى إرشـاد التفكير العملي إلى ما ينبغي القيامُ به. ومِن الخطأ البائن، يمكن إثبات ذلك (انظر الفصل 4، 'الصوت والخيار الاجتماعي')، افتراضُ أنَّ هذه الممارسة النسبية لا يمكن مباشرتها دون تحديد متطلبات العدالة الكاملة أولاً.

ثانياً، في حين يمكن بنجاح حلُ - والاتفاقُ في النقاشات الموضوعية علـى - كثيـرٍ من مسـائل العدالـة النسـبية أو المقارنة، قد توجـد كثيرٌ من المقارنـات الأخـرى لا سـبيلَ إلى التوفيق تماماً بين مـا فيها من اعتباراتٍ متضاربـة. للمـرء هنـا أن يحاجَ بوجـود أكثر من منطـقٍ للعدالة، كلُ منطق يجتاز اختبارَ التدقيق النقدي، لكنه يؤدي إلى نتائجَ لا كالنتائج التي يؤدي إليهـا سـواه.(*) يمكـن أن تنبثـقَ من النـاس متنوعي التجارب والمشـارب نقاشـاتٌ عقلانيـة متضادة، لكنَّ هذه قد تأتي كذلك مـن مجتمعٍ بعينه، أو من وجهة النظر هذه حتى من الشخصِ نفسِه.(**)

(*) أسـهبَ إشـعيا برلين وبرنارد وليامز في شـرح أهمية تعددية التقييم. يمكن أن تقومَ التعددية حتى في مجتمع معين، أو عند شخص معين، وليس من المحتم أن تكون انعكاساً لقيم 'مجتمعاتٍ مختلفة'. مع ذلك، يمكن أن يكونَ تباينُ القيم بين الناس في المجتمعات المختلفة مهماً هو أيضاً (كما بُحِث، بطرقٍ مختلفة، في إسهاماتٍ مهمة لمايكل وولتزر وتشارلز تايلور ومايكل ساندل، وآخرين).

(**) مثلاً، شرح ماركس قضية إلغاء استغلال العمالة (تلك المتعلقة بعدالة الحصول من المرء على ما يمكن اعتباره نتاجَ مجهوداته) وقضية التوزيع حسب الحاجة (المتعلقة بعدالة التوزيع). ثم مضى إلى مناقشـة التعارض الحتمي بين هاتين الأولويتيْن في مؤلفه المهم: *The Critique of the Gotha Programme* (1875).

ثمـة حاجـةٌ إلـى النقـاش العقلانـي، مع النفـس ومـع الآخرين، في معالجـة المزاعـم المتعارضـة، أكبـرُ مـن الحاجـة إلـى مـا يمكن تسـميته 'التسامح الانعزالي' 'disengaged toleration'، بحلٍ كسول من قبيل 'أنت محـق في مجتمعك وأنـا محق في مجتمعي.' فالتفكيـر والتدقيق المحايد أمران جوهريان. لكن، حتى أقوى المعاينات الانتقادية قد تبقى فيها حججٌ متعارضـة ومتنافسـة لا تـزول بالتدقيـق المحايد. سـأتناول ذلـك بتفصيلٍ أوفى في الصفحات التالية، لكني أشـدد هاهنا على أن إمكانيةَ بقاءِ بعضِ الأولويـات المتعارضـة بعد المواجهة المنطقية لا ينال من ضرورة التفكير والتدقيق. وسـتكون التعددية التي سـننتهي إليها حينذاك نتيجةَ التفكير، لا نتيجةَ الامتناع عنه.

ثالثـاً، مـن المحتمـل جـداً أن تكـونَ المظالـم التـي يمكن تسـويتها مرتبطـةً بانتهاكاتٍ سـلوكية أكثـر مما هي مرتبطة بنواحي قصورٍ مؤسسـية (تمامـاً كمـا كان اسـتذكارُ پيپ في الآمال العراض قهـرَ أختِه إياه، لا إدانةً للأسـرة كمؤسسـة). فالعدالـة مرتبطـةٌ في النهايـة بطريقة حيـاة الناس، لا بطبيعـة المؤسسـات المحيطة بهم فحسـب. على النقيـض من ذلك، يركز كثيرٌ من نظريات العدالة تركيزاً طاغياً على كيفية إقامة 'مؤسسـاتٍ عادلة'، وإعطاء دورٍ ثانوي أو مسـاعد للسمات السلوكية. فمثلاً، يعطي نهجُ جون راولز 'العدالة بصفتها إنصافاً' 'justice as fairness'، المشادُ به عن جدارة، مجموعـةً فريـدة من 'مبادئ العدالة' لا تُعنى إلا بإقامة 'مؤسسـاتٍ عادلة' (لتكويـن البنية الأساسـية للمجتمـع)، فيما تُوجِب على النـاس أن يكيفوا سـلوكهم ليتوافقَ كلياً ومتطلبات العمل السـليم لهذه المؤسسـات.(*) في

(*) John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971). وهو يشـرح – وإلى حدٍ ما يوسـع – تحليلَه العدالة في منشـوراته الأخيـرة، ابتـداءً بـ *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1993).

مقاربـة العدالـة المطروحـة في هـذا العمل، يقول المؤلـف إنَّ ثمة نواحيَ قصورٍ حرجة في تركيز راولز الطاغي على المؤسسات (حيث يُفتَرض أن يتوافقَ السلوك على نحوٍ ملائم مع ما هو مطلوب)، بدل التركيز على واقع حيـاة النـاس. وللتركيز على طـرق الحياة الفعلية للناس فـي تقييم العدالة كثيرٌ من المضامين بعيدةِ الأثر على طبيعة وسعة فكرة العدالة.(*)

إنّ لمنطلق نظرية العدالة الذي يناقشـه هذا العمل أثراً مباشـراً، كما أرى، على الفلسفة السياسية والأخلاقية. لكني حاولت كذلك أن أبينَ مدى ارتبـاط الحجج المسـاقة هنـا ببعض الصلات القائمـة بالقانون والاقتصاد والسياسـة، وقـد تكـون لهـا، إنْ كان لنا أن نتفـاءل، صلةٌ مـا بالمداولات والقرارات المتعلقة بالسياسات والبرامج العملية.(**)

قـد يكـون اسـتخدامُ المنظـور النسـبي، الـذي يتخطـى إطـارَ العقد الاجتماعي المحدود - والمحدِد - مفيداً هنا. حيث نقوم بعمل مقارنات لِتقـدُم العدالـة سـواءٌ أكنـا نحـارب الاضطهـاد (كالاسـترقاق أو اسـتعباد النسـاء) أو نحتـج على الإهمـال الطبي المنهجي (ممثَلاً بنقص المنشـآت الطبية في أجزاء من أفريقيا أو آسيا أو الافتقار إلى تغطيةٍ صحيةٍ عالمية في أغلـب بلدان العالم، بما فيها الولايـات المتحدة)، أو ننكر جوازَ التعذيب

(*) يتـلاءم البحـث الأخيـر في ما صار يدعى 'منظور القدرة' 'capability perspective' مباشـرةً مـع فهـم العدالـة بدلالة حيوات الناس والحريات التي يمكن أن يمارسَـها الناس باحترام. انظر Martha Nussbaum and Amartya Sen (eds), *The Quality of Life* (Oxford: Clarendon Press, 1993). وسـيأتي بيـان سـعة وحـدود هـذا المنظور في الفصول 14-11.

(**) فمثـلاً، لقضيـة ما يسـمى 'الحياد المفتـوح' 'open impartiality'، الذي يقبل آراءَ القريب والبعيد في تفسير عدالة القوانين (لا لإنصاف الآخرين فحسب بل لتجنب ضيق الأفق كما بين آدم سميث في *Theory of Moral Sentiments* وفي *Lectures on Jurisprudence*)، صلةً مباشرة ببعض المداولات المعاصرة في المحكمة العليا الأمريكية، كما يتضح في الفصل الأخير من هذا الكتاب.

(المتواصل استخدامُه بمعدلٍ غير عادي في العالم المعاصر - أحياناً من قبـل أعمدة المؤسسـة الدولية)، أو نرفض السكوت علـى الجوع المزمن (في الهند، مثلاً، بالرغم من النجاح في القضاء على المجاعات).(*) قد لا نختلـف كثيراً علـى أن بعضَ التغييراتِ المتصـوَرة (كالقضاء على الفصل العنصـري، إذا أردنـا أن نضربَ مثلاً آخرَ مختلفاً) سـيحد من الظلم، لكنْ حتى لو أُنجِزت هذه التغييراتُ المتفقُ عليها كلُها بنجاح، لن نحصلَ على شـيء يمكن تسـميتُه عدالة كاملة. فالهموم العملية يبدو أنها تتطلب بينونةً جذرية نوعاً ما في تحليل العدالة لا تقل عما يتطلبه التفكير النظري منها.

النقاش العام والديمقراطية والعدالة العالمية

بالرغم من أن مبادئ العدالة في مقاربتنا هذه لا تعرَّف بالمؤسسات، بل بحيوات وحريات الناس المعنيين، لا يمكن إلا أن تلعبَ المؤسسـاتُ دوراً مسـاعداً مهماً في السـعي للعدالة. وإنَّ للاختيار السـليم للمؤسسات أهميـةً حاسـمة في مشـروع تعزيز العدالـة، إلى جانب محدِدات السـلوك الفردي والمجتمعي. تدخل المؤسسـات في المعادلة بطرقٍ عديدة شـتى. فيمكن أن تساهمَ مباشرةً في طرق الحياة التي يستطيع الناس اتباعَها حسب مفهومهم الفكري [الخاص] للقيمة. ويمكن أن تكونَ المؤسسـاتُ كذلك مهمةً لتسـهيل قدرتنا على تدارس ما قد يهمنا من قيمٍ وأولويات، لاسـيما مـن خلال فُرَص النقاش العام (ويشـمل هذا اعتباراتِ حرية الكلام وحق

(*) تشـرفتُ بالتحدث في البرلمان الهندي حول 'متطلبات العدالة' في 11 أغسـطس 2008 بدعـوةٍ مـن رئيـس البرلمـان. وكانـت تلـك أول محاضـرة في ذكـرى هايرن موكرجي، صارت بعدها حدثاً برلمانياً سنوياً. يمكن الاطلاع على النسخة الكاملة للمحاضرة في كراسةٍ طبعها البرلمان الهندي، ونُشِرت نسخةٌ مختصرةٌ منها في *The Little Magazine*, vol. 8, issues 1 and 2 (2009)، تحـت عنـوان 'مـا الـذي يجب أن يقضَ مضاجعنا' 'What Should Keep Us Awake at Night'.

المعرفة وكذا التسهيلات الفعلية للنقاش المستنير بالمعرفة والمعلومة).

في هذا الكتاب، يُنظَر إلى الديمقراطية كنقاشٍ عام public reasoning (الفصول 15–17)، ما يقود إلى فهم الديمقراطية كـ'حُكمٍ بالنقاش' 'government by discussion' (وهي فكرةٌ سعى جون ستيوارت ميل كثيراً لإعلائها). لكنْ يجب أن يُنظَرَ إلى الديمقراطية كذلك بصورةٍ أكثرَ عمومية بصفتها القدرةَ على إغناء المشاركة العاقلة من خلال تعزيز توفير المعلومات والإمكانية العملية للمناقشات التفاعلية. فما ينبغي الحكم على الديمقراطية بالمؤسسات الرسمية القائمة وحسب، بل بمقدار ما يمكن فعلاً سماعُ الأصوات المختلفة من مختلف شرائح الشعب.

كذلك، يمكن أن تؤثرَ هذه الطريقة في النظرة إلى الديمقراطية على السعي لها على المستوى العالمي – لا في الدولة الأُمة فحسب. فإنْ لم تُعتبَر الديمقراطية مجردَ مؤسساتٍ نوعية تقام (كحكومةٍ عالمية ديمقراطية أو انتخاباتٍ عالمية)، بل إمكانيةَ وباعَ النقاش العام، فإنَّ مهمةَ إعلاء – بدل صقل – الديمقراطية العالمية والعدالة العالمية يمكن النظر إليها كأفكارٍ عامة يفهمها القاصي والداني يمكن أن تلهمَ الأعمالَ العملية وتؤثرَ فيها عبر الحدود.

التنوير الأوروبي وإرثنا العالمي

ما عساي أقول عن سابقات المقاربة التي أحاول أن أقدمَ هنا؟ سأناقش هذه المسألةَ بتفصيلٍ أوفى في المقدمة التي تلي هذا التمهيد، لكنْ يجدر بي أن أشيرَ إلى أنَّ تحليلَ العدالة الذي أقدم في هذا الكتاب يعتمد على اتجاهات تفكير رِيدَتْ كثيراً في فترة السخط الفكري زمنَ التنوير الأوروبي. وأراني، والحالة هذه، مضطراً فوراً إلى إيراد توضيحيْن اثنين تجنباً لاحتمال سوء الفهم.

التوضيح الأول أنَّ صلةَ هذا العمل بتقليد التنوير الأوروبي لا يجعل

الأرضيةَ الفكرية لهذا الكتاب 'أوروبية'. بالفعل، فمن السمات غير الاعتيادية - وقد يقول البعض الغريبة - لهذا الكتاب بالمقارنة مع الكتابات الأخرى في نظرية العدالة استخداميَ الواسعُ فيه لأفكارٍ مستمدةٍ من المجتمعات غير الغربية، لاسيما التاريخ الفكري الهندي، وغير الهندي أيضاً. ففي التاريخ الفكري للهند وعددٍ من المجتمعات اللاغربية الأخرى تقاليدُ عظيمة للجدل العقلي الذي لا يعتمد على الدين والمعتقدات اللاعقلية. ويبدو لي أنَّ حصرَ الاهتمام بشكلٍ تام تقريباً بالأدبيات الغربية، يجعل ممارسةَ الفلسفة السياسية عموماً ومتطلباتِ العدالة خصوصاً محدودةً وضيقةَ الأفق نوعاً ما.(*)

لكني لا أدعي، مع ذلك، أن ثمة تنافراً جذرياً بين التفكير 'الغربي' والتفكير 'الشرقي' (أو اللاغربي، عموماً) في هذه الموضوعات. ثمة فوارقُ كثيرة في الغرب، كما في الشرق، في التفكير، وسيكون من الوهم تماماً التفكيرُ في غربٍ واحدٍ موحد يواجه الأولويات 'الشرقية المحضة'.(**)

(*) كان كوتيليا، الكاتبُ الهنديُّ القديم في الاستراتيجية السياسية والاقتصاد السياسي، يوصَف أحياناً في الأدبيات الحديثة، عندما كان يُلتفت إليه، بـ'ماكيا فيللي الهندي'. ليس هذا بالمفاجئ من بعض النواحي، لأن هناك بعضَ أوجه الشبه في أفكار الاثنين حول الاستراتيجيات والتكتيكات (بالرغم من الفوارق العميقة فيما بينهما في كثير من النواحي الأخرى - الأكثر أهميةً في الغالب)، لكنْ من الطريف أن يقدَّمَ محللٌ سياسيٌّ هندي من القرن الرابع قبل الميلاد كنسخةٍ محلية لكاتب أوروبي ولد في القرن الخامس عشر. بالطبع، لا يعكس هذا أيَ تأكيدٍ فجٍ لنوعٍ من التهكم القائم على الجغرافيا، بل ببساطة قلةَ إلمام المفكرين الأوروبيين (والمفكرِين في العالمَ الحديث كله في الحقيقة بسبب الهيمنة العالمية للتعليم الأوروبي اليوم) بالأدبيات غير الأوروبية.

(**) بالفعل، فقد قلت في كتبٍ أخرى لي إنه لا توجد أولوياتٌ شرقية محضة، ولا حتى أولوياتٌ هنديةٌ محضةٌ، لأنه يمكن العثور في تاريخ هذه البلدان على آراء ذاتِ مناحيَ مختلفةٍ ومتعددةٍ جدا (انظر كتابي *The Argumentative Indian* (London and Delhi: Penguin, and New York: FSG, 2005)، وكتابي *Identity and Violence: The Illusion of Destiny* (New York: Norton, and London and Delhi: Penguin, 2006).

ليس لهذه الأفكار محل في المناقشات المعاصرة، وهي بعيدةٌ كل البعد عن فهميَ الشخصي. لكني أزعم، مع ذلك، أن ثمةَ أفكاراً مشابهة - أو وثيقة الصلة - في العدالة والقسط والمسؤولية والواجب والخير والحق، كانت مدارَ بحثٍ وَسَعْي في كثيرٍ من أنحاء العالم، يمكن أن توسعَ مدى النقاشات الجارية في الأدبيات الغربية، وأنَّ الحضورَ العالمي لهكذا أفكار غالباً ما لا يُلتفَت إليه أو يهمَش في التقاليد المهيمنة للخطاب الغربي المعاصر.

قد يبدو بعضُ تفكير غوتاما بوذا (بطلِ 'سبيل المعرفة' 'path of knowledge' اللاأدري)، مثلاً، أو كُتّابِ مدرسة لوكاياتا (الملتزمين بالتدقيق العنيد في كل معتقدٍ تقليدي) بالهند في القرن السادس قبل الميلاد أكثرَ تماشياً بكثير منه تعارضاً مع كثيرٍ من الكتابات النقدية لأهم كُتّاب التنوير الأوروبي. لا حاجةَ إلى التكلُّف واعتبار غوتاما بوذا عضواً أسبقَ في هذه العصبة أو تلك من كُتّاب عصر التنوير (وإنْ كان اسمُه المكتسَب يعني بالسنسكريتية 'المتنور')؛ ولا إلى التفكير في ذلك الطرح البعيد القائل بأن التنوير الأوروبي يمكن إرجاعُه إلى أثرٍ قديم للفكر الآسيوي. فلا غضاضةَ في الاعتراف بأنَّ تواردَ أفكارٍ مشابهاً حصل في أماكنَ أخرى من العالم في مراحلَ مختلفةٍ من التاريخ. ولمَّا كانت تظهر غالباً آراءُ مختلفةٌ بعض الشيء في التعامل مع مسائلَ مشابهة، قد تفوتنا بعضُ الأفكار المتقدمة حول العدالة إنْ نحن قَصَرنا بحثَنا على إقليمٍ بعينه.

من الأمثلة المهمة وذات الصلة التمييزُ بين مفهومين مختلفين للعدالة في الفقه الهندي القديم - هما 'نيتي *niti*' و'نيايا\ *nyaya*'. يتعلق المفهوم الأول، نيتي، بالخصيصة التنظيمية مثلما يتعلق بالصوابية السلوكية، بينما يتعلق المفهوم الثاني، نيايا، في ما ينشأ وكيف ينشأ، وبالأخص طرق الحياة التي يستطيع الناس في الواقع اتباعَها. يساعدنا التمييز، الذي سنناقش صلتَه بالموضوع في المقدمة، على أن نرى بوضوح أن هنالك

نوعيـن مختلفيـن مـن العدالة، وإنْ لم يكونا منفصليـن الواحد عن الآخر، يتعين على فكرة العدالة أن تقدمَهما معاً.(*)

أمـا الملاحظـة التوضيحية الثانيـة فتتعلق بحقيقـة أن كُتّاب عصر التنوير لـم يتحدثـوا بصـوتٍ واحـد. فكمـا سـأبين فـي المقدمـة، ثمة انقسـامٌ جوهـري بين خطين مختلفيـن اثنين للتفكير فـي العدالة يمكن اسـتبانتُهما لـدى مجموعتيـن مـن الفلاسـفة الكبار المرتبطيـن بالفكر الراديكالي لعصر التنوير. يركز أحدهما على تعريف أو استبانةِ الترتيبات الاجتماعية العادلة تماماً، واعتبارِ وصف 'المؤسسـات العادلة' المهمةَ الأساسـية - والوحيـدةَ المسـتبانةَ فـي الغالـب - لنظريـة العدالة. أتت المسـاهمات الرئيسـية في هذا الخط الفكري، التي حيكت بطرقٍ شـتى حول فكرة 'العقد الاجتماعي' الافتراضي، من توماس هوبس في القرن السـابع عشـر، ثم من جون لـوك وجان-جاك روسـو وعمانويل كانط، بيـن آخريـن. كانت المقاربة العقد-اجتماعية هي المهيمنة في الفلسـفة السياسـية المعاصـرة، لاسـيما منذ أن طَلَـعَ جون راولـز بمقالته الرائدة ('العدالة بصفتها إنصافاً''Justice as Fairness') سنة 1958 التي سبقت كلمتَه النهائية في تلك المقاربة في كتابه الكلاسـيكي نظرية في العدالة

(*) تنبع أهمية التمييز بين الـ نيايا والـ نيتي ليس ضمن الدولة الواحدة فحسب، بل عبر حـدود الـدول أيضـاً، كما بينتُ في مقالتـي 'Global Justice' المقدَمة في المنتدى العالمـي للعدالـة بڤيينـا، World Justice Forum in Vienna, July 2008، برعايـة الجمعيـة الأمريكيـة للمحاميـن American Bar Association والجمعيـة الدوليـة للمحاميـن International Bar Association وجمعيـة محامـي بلدان أمريكا -Inter American Bar Association وجمعية محامي بلدان الپاسيفيك Inter-Pacific Bar Association والاتحـاد الدولـي للمحاميـن Union Internationale des Avocats. وهـي جـزء مـن 'برنامـج العدالـة العالميـة' 'World Justice Program' للجمعيـة الأمريكيـة للمحاميـن، وستُنشـر في مجلـد بعنـوان *Global Perspectives on the Rule of Law*.

A Theory of Justice.(*)

علـى العكـس مـن ذلك، اتخـذ عددٌ مـن فلاسـفة التنويـر الآخرين (كسميث وَكوندورسيه وَوولستونكرافت وَبنتام وَماركس وَجون ستيورات ميل، مثلاً) مقارباتٍ مختلفة اشـتركت في اهتمامها بالمقارنة بين مختلف الطرق التي يمكن أن يحيا بها الناس متأثرين بالمؤسسات وأنماط السلوك الفعلـي والتفاعلات الاجتماعية وغيرها من المحدِدات المهمة. يقوم هذا الكتاب في جانبٍ كبير منه على هذا التقليد البديل.(**) وإلى هذا الخط الثاني فـي البحث تنتمي 'نظرية الخيار الاجتماعـي' 'Social Choice Theory'، الفرعُ المعرفي التحليلي - بل الرياضي - الذي راده كوندورسيه في القرن الثامن عشـر وطوَّره كينيث أرو في منتصف القرن العشـرين. في اسـتطاعة تلك المقاربة، بعد تكييفها التكييفَ المناسب، الإسهامُ كثيراً، كما سأبين، في معالجة مسائل إعلاء العدل ورفع الظلم في العالم.

مكانة العقل

بالرغـم ممـا بيـن تقليديْ عصـر التنويـر - التقليـد العقد-اجتماعي والتقليد المقارن/ النسبي - من فوارق، هناك نقاط تشابه كثيرة فيما بينهما أيضاً. من سـماتهما المشـتركة الاعتمادُ على التفكير واسـتدعاءُ متطلبات النقاش العام. وبالرغم من أن هذا الكتاب يتعلق فقط بالمقاربة الثانية، أكثر ممـا يتعلق بالتفكيـر العقد-اجتماعي الذي طوره عمانويل كانط وآخرون، فـإنَّ محركَـه الرئيس الفكرةُ الكانطيةُ الأساسـية (على حد تعبير كريسـتين كورسـغارد): أي 'أن يصبحَ اسـتحضارُ التفكير للعالم مشروعَ أخلاق أكثرَ

(*) John Rawls, 'Justice as Fairness', *Philosophical Review*, 67 (1958).

(**) لكـنَّ هـذا لـن يمنعنـي، مـع ذلك، من الاعتماد على أفكارٍ مسـتمدةٍ مـن المقاربة الأولـى، مـن كتابـات هوبـس وكانط، مثلاً، في عصر التنويـر، ومن جون راولز في عصرنا هذا.

منه ميتافيزيقا، وكذلك عملاً وأملاً إنسانياً.'(*)

إلـى أي مـدى يمكـن أن يقدمَ التفكير أساسـاً مكينـاً لنظرية العدالة، هـذه فـي الواقـع بذاتها قضية ما تزال محلَ أخـذٍ ورد. يدور الفصل الأول مـن الكتـاب حول دور وبـاع العقل. أقول هاهنا بخـلاف اعتبار العواطف أو النفسـية أو الغرائز مصادرَ مستقلةً للتقييم، بمعزلٍ عن التقييم العقلاني. لكـنْ تظـل الدوافعُ والمواقـفُ الذهنيةُ، مع ذلك، مهمة، لأن لدينا أسـباباً وجيهـةً للحظِهـا في تقييم العدل والظلم فـي العالم. لا يوجد هنا تعارضٌ دامغ، في رأيي، بين العقل والعاطفة، وثمة أسبابٌ وجيهةٌ جداً لترك فسحةٍ ما لصلة العواطف.

لكـن، ثمـة نـوعٌ مختلف من نقـد الاعتماد علـى العقل يقـول بغلبة اللاعقل unreason في العالم ولاواقعية افتراض أنَّ العالَمَ سيسير بمقتضى العقـل. رأى كوامـي أنطونـي أبياه في انتقادٍ لطيف لكنـه صارم لعملي في ميادينَ ذاتِ صلـة، إنه 'مهما مددتَ فهمكَ للعقـل بالكيفيات التي يريدك بهـا سِـن أن تفعـل - وهذا مشـروعٌ أشـيد بفائدتـه - لن تصـل. ففي تبنيه منظورَ الفرد العاقل، اضطُر سِـن إلى أن يشـيحَ بوجهه عن [حقيقة] تفشـي اللاعقل'.(**) آبياه محقٌ في كلامه هذا، كوصفٍ للعالم، ويقدِم نقدُه، غيرُ الموجه إلى بناء نظرية العدالة، أسسـاً جيدةً للتشـكيك في النجاعة العملية للمناقشـة العقلانيـة للموضوعات الاجتماعية الملتبسـة (كسياسـة الهوية،

(*) Christine Korsgaard, *Creating the Kingdom of Ends* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), p.3. انظـر أيضـا Omora O'Neill, *Acting on Principle – An Essay on Kantian Ethics* (New York: Columbia University Press, 1975)، و A. Reath, C. Korsgaard and B. Herman (eds), *Reclaiming the History of Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997).

(**) Kwame Anthony Appiah, 'Sen's Identities', in Kaushik Basu and Ravi Kanbur (eds), *Arguments for a Better World: Essays in Honor of Amartya Sen*, vol. I (Oxford and New York: Oxford University Press, 2009), p. 488.

مثـلاً). وربما جعلت غلبةُ وليونةُ اللامعقوليـة الأجوبةَ القائمةَ على العقل للمسائل الصعبة أقلَ جدوىً بكثير.

هـذا التشـككُ الخاص في شـيوع التفكير لا يقـدِم - ولا هو يراد له (كمـا بيَّـن آبيـاه) أن يقدمَ - أيَ أسـاس للاسـتنكاف عن اسـتخدام العقل قـدرَ طاقـة المرء، في السـعي لفكرة العدالة أو أي فكـرةٍ أخرى ذات صلة بالمجتمع، كالهوية.(*) ولا هو يزعزع أساسَ محاولتنا إقناعَ بعضنا البعض كلٌ بتدقيق نتائجه. كذلك من المهم الإشـارة إلى أن ما قد يبدو للآخرين أمثلـةً واضحـة لـ 'اللاعقل' قد لا يكون دوماً كذلك بالضبط.(**) تسـتطيع المناقشـة العقلانية استيعابَ مواقفَ متخالفة قد تبدو للآخرين تحاملاً 'لا عقلانياً'، دون أن تكونَ هذه هي الحالُ فعلاً. لا شيءَ يَفرض، كما يُفترَض أحياناً، تبنيَ بديلٍ عقلي واحد وإلغاءَ كلِ ما عداه من البدائل العقلية.

لكـنَّ النقطـةَ المركزيـة في التعامل مع هذه المسـألة هي أنَّ التحاملَ يمتطي عادةً ظهرَ نوعٍ ما من التفكير - بالغاً ما بلغ ضعفُه واعتباطُه. بالفعل، حتى الأشـخاص العقائديون جداً يميلون إلـى أنواعٍ معينة من التفكير، قد تكـون فجـةً جداً، دعمـاً لعقائدهم (هاهنا محلُ انتمـاء التحاملات العرقية والجنسية والطبقية والطائفية وغيرها من أنواع التعصب القائم على التفكير

(*) ثمة، في الحقيقة، دليلٌ قوي على أن في استطاعة النقاشات العامة التفاعلية أن تساعدَ على الحد من نبذ العقل. انظر ما نُشر عن ذلك من مادةٍ تجريبية في *Development as Freedom* (New York: Knopf, and Oxford: Clarendon Press, 1999)، و *Identity and Violence: The Illusion of Destiny* (New York: Norton, and London: Penguin, 2006).

(**) كما يقول جيمس ثربر، إنه وإن كان الذين يؤمنون بالخرافة يتجنبون السـيرَ تحت السلالم، قد تختار العقول العلمية التي 'تحب تحدي الخرافة أن تبحثَ عن السلالم ويسـرُّها أن تمرَ من تحتها. لكنك إنْ ظللتَ تبحث عن السـلالم وتمر تحتها مدةً كافية من الوقت، فإنَّ شـيئاً ما قد يقع فوقك' (James Thurber, 'Let Your Mind Alone!' *New Yorker*, 1 May 1937).

الخشن). فليس معنى اللاعقل العملُ غالباً بلا عقل، بل الاعتمادُ على نوعٍ جدٍ بدائيٍ وفاسد من التفكير. و[مع ذلك،] ثمة أملٌ في هذا الأمر، لأن التفكيرَ السيئ يمكن مواجهتُه بالتفكير الجيد. فالإمكانية موجودة للاشتباك العقلي، حتى وإنْ أبى كثيرٌ من الناس، على الأقل في البداية، النزولَ إلى هذا الميدان، بالرغم من تحديهم للنزول إليه.

ليس المهم لمناقشات هذا الكتاب سيطرةَ العقل على تفكير كل الناس الآن، أو أيَ شيء من هذا القبيل. ولا يسع المرءَ افتراضُ ذلك، ولا الافتراضُ قائمٌ بالفعل. وإنَّ الادعاءَ بأن الناسَ سيوافقون على طرحٍ معين إنْ كان لهم أن يفكروا بحريةٍ وحَيْدة لا يفترض بالطبع أن الناسَ كذلك بالفعل، أو أنهم حتى حريصون على أنْ يكونوا كذلك. الأهمُ من كل شيء معاينةُ ما الذي يتطلبه العقل في السعي للعدل - مع قبول إمكانية تعدد واختلاف المواقف المعقولة. وإنَّ ذاك لتمرينٌ متوافقٌ تماماً مع إمكانية، بل حتمية، ألا يكون كلُ الناس في وقتٍ ما راغبين في القيام بمثل هذا التدقيق [العقلي]. فالتفكيرُ مهمٌ جداً لفهم العدالة حتى في عالمٍ فيه كثيرٌ من 'الجنون'؛ حقاً، ربما يكون مهماً جداً في هكذا عالم.

تَشَكُّرات

اعترافـاً منـي بما قدَّم الآخرون لي في هـذا العمل مِن عون، لا بد لي أولاً من تسجيل عظيم امتناني لجون راولز، الذي دفعني إلى العمل في هذا المجال. وكان كذلك أستاذاً رائعاً لعقودٍ عدة ما تزال أفكارُه تؤثر فيَّ حتى عندما أختلف وإياه حول بعض استنتاجاته. وإني أهدي هذا الكتابَ لذكراه، لِما منحني من علمٍ وعطف وتشجيعهِ إيايَ كذلك على مواصلة بحوثي.

كان أولَ لقـاءٍ لـي براولـز فـي 1968-69، عندما قَدِمـتُ من جامعة دلهـي إلـى هارڤـارد أسـتاذاً زائـراً وقَدَّمـتُ معه ومـع كينيث أرو سـمناراً مشـتركاً لطلاب الدراسـات العليا. وقد كان لأرو تأثيرٌ قويٌّ آخرُ عليّ في هذا الكتاب، كما في كثيرٍ من أعمالي السـابقة. لم يأتِ تأثيرُه فحسـب من خلال المناقشـات المسـتفيضة على مدى عقود، بل من خلال استخدامي الإطارَ التحليلي الحديث لنظرية الخيار الاجتماعي الذي وَضَعَهُ كذلك.

جرى عملُ هذا الكتاب بهارڤارد حيث كنت معظم الوقت منذ 1987، وترينيتي كولِج، بكامبريدج، لاسيما في ست السنوات التي أمضيتُ هناك بين 1998 و2004 عندما عدت لأعملَ أستاذاً في هذه الكلية العظيمة التي شـهدتْ، قبل خمسـين عاماً، ولادةَ تفكيريَ الفلسفي. ولقد تأثرتُ خاصةً بـ پييرو سرافا وسي.دي. برود وشجعني موريس دوب ودينيس روبرتسون على اتباع ميولي.

وقد تأخر هذا الكتاب في الظهور، لأن شكوكي وأفكاري الاستنباطية تطـورت على مدةٍ طويلـةٍ من الزمن. خلال هذه العقود، حظيتُ بتعليقاتٍ واقتراحـاتٍ وتسـاؤلات واطِّراحات وتشـجيعٍ من أناسٍ كثيريـن، أفادتني كلُها أيما فائدة، لذلك لن تكونَ قائمة شكري قصيرة.

لا بـد لـي أولاً من التنويه بالدعم والنصح اللذين لقيتُ من زوجتي، إيمـا روتشـيلد، التـي تركتْ في كل صفحةٍ من الكتاب لها أثرا. وسـيكون أثرُ برنار ويليامز على تفكيري في المسائل الفلسفية كذلك واضحاً للقراء المطلعين على كتاباته. وقد تراكَمَ هذا الأثر على مدى سنين من 'الصداقة الحافلة بشائق الحديث' ومن فترةٍ مثمرة من العمل المشترك في التخطيط لمجموعـةٍ من المقالات حول المنظور النفعـي ومحدودياته وتحريرِ هذه المقالات وتقديمِها (*Utilitarianism and Beyond*, 1982).

وقد كنت محظوظاً جداً أنْ كان لي زملاء كانت لي معهم محادثاتٌ تنويريـة في الفلسـفة السياسـية والأخلاقيـة. لا بد لي هنا مـن إبداء عميقِ امتنانـي لهيـلاري بوتنـام وتومـاس سـكانلون– فضـلاً عن راولـز – لِجَمٍّ المحادثات التنويرية التي كانت لي معهم على مر السنين. كما تعلمت كثيراً مـن دبليو.ڤـي.أو. كواين وروبرت نوزيك، وكلاهما توفي الآن للأسـف. كذلـك التدريـس المشـترك بهارڤارد كان لي مصدرَ تعليـم دائم من خلال التفاعـل مـع طلابي وبالطبـع زملائي في التدريس. فقد درَّسـتُ وروبرت نوزيك موادَ مشـتركة في كل سـنة لِما يقرب من عقد، وعدداً من المرات مع إيريك ماسـكين، وقد أثَّرا كلاهما في تفكيري. كما درَّسـت في أوقاتٍ متفاوتة موادَ مع جوشوا كوهِن (من معهد ماساتشوستس للتكنولوجيا غيرِ البعيد عن هارڤارد)، وكريستين جولز، وفيليپ ڤان باريجس وجون راولز وتوماس سكانلون وريتشارد تاك ومع كوشيك بازو وجيمس فوستر عندما زاروا هارڤارد. إلى جانب استمتاعي الشـديد بهذا التدريس المشـترك مع هؤلاء الزملاء، فقد أسـهموا كذلك إسـهاماً عظيماً في تطوير أفكاري من خلال النقاش.

وقـد أفدتُ كثيـراً في كل كتاباتي من انتقـادات طلابي. وفيما خص أفكارَ هذا الكتاب بالذات، أود أن أذكر تفاعلي خاصةً مع برازانتا باتانايك وكوشيك بازو وسيديكور عثماني ورجا دِب وراڤي كانبور وديڤيد كيلسي

وأندرياس بابندريو على مدى عقودٍ عديدة ثم مؤخراً مع ستيفان كلاسن وأنطوني لادن وسانجي ريدي وجوناثان كوهن وفيليشيا كنول وكليمانص بابي وبرتيل تانغودن وإيه.كيه. شيفا كومار ولورانس هاملتون ودوغلاس هيكس وجينيڤر براه روجر وسوزان عباديان وآخرين.

تعود متعُ وفوائدُ التدريس التفاعلي عندي إلى السبعينات والثمانينات عندما درَّست صفوفاً مشتركة - 'مشاغبة'، كما قال أحد الطلاب - بأكسفورد مع رونالد دڤوركِن وديريك بارفيت، اللذين انضم إليهما لاحقاً جيه.إيه. كوهن. وقد أنعش ذكرياتي الطيبةَ لتلك المناقشات الجدلية الدافئة مؤخراً كوهن عندما رتَّب لسمنارٍ مشوق للغاية في كلية الجامعة بلندن في يناير 2009 حول المقاربة الرئيسة لهذا الكتاب. وقد اتفق أنْ كان التجمع حافلاً بالمنشقين، ومنهم كوهِن (بالطبع)، وكذا جوناثان وولف ولورا ڤالانتس وريتز موكال وجورج ليتساس وستيڤن غِست، الذين كانت انتقاداتُهم المختلفة معينةً جداً لي (وقد تلطفتْ لورا ڤالانتس فأرسلت إليَّ ملاحظاتٍ إضافية في الاتصالات التي جرت بعد السمنار).

وبالرغم من أن نظريةَ العدالة لا بد أنها تنتمي في المقام الأول إلى الفلسفة، يستخدم هذا الكتاب كذلك أفكاراً من عددٍ من الفروع المعرفية الأخرى. من الميادين الرئيسية التي اعتمدَ عليها الكتاب كثيراً نظرية الخيار الاجتماعي. وبالرغم من أن تفاعلاتي مع الآخرين العاملين في هذا الميدان الواسع أكثر من أن يحاطَ بها في هذا البيان القصير هنا، أود أن أشكرَ لكينيث أرو وكوتارو سوزومورا الفائدةَ التي حصلت عليها من عملي وإياهما على تحرير *Handbook of Social Choice Theory* (خرج المجلد الأول، وتأخر الثاني)، وأن أسجلَ تقديري للدور الريادي الذي لعبه في هذا الميدان كلٌ من جيري كيلي ووولف غارتنر وبرازانتا باتانايك وموريس سالز، لاسيما من خلال عملهما الرُؤيوي الدؤوب لإظهار وإنجاح مجلة *Social Choice and Welfare*. كما أود أن أنوه

بالفوائد التي حصلت عليها من زمالتي الطويلة ومناقشاتي المطولة حول مسائل الخيار الاجتماعي بشكلٍ أو بآخر مع پاتريك ساپس وجون هَرساني وجيمس ميرليز وأنطوني آتكينز وپيتر هاموند وتشارلز بلاكهوربي وسودهير أناند وتاباس ماجندار وروبرت بولاك وكيڤين روبرتس وجون رومر وأنطوني شوروكس وروبرت ساغدن وجون ويمارك وجيمس فوستر (فضلاً عمن ذكرتهم آنفاً).

ولمارثا نوسبوم أثرٌ مديد على عملي في نظرية العدالة، لاسيما ذاك المتعلق بالحرية والقدرة. وقد كان لعملها، والتزامها القوي بتطوير 'منظور القدرة' 'capability perspective'، أثرٌ عميق على كثيرٍ من التطورات الأخيرة في عملي ذاك، من ذلك تقصي الصلة مع الأفكار الأرسطية الكلاسيكية حول 'القدرة/ الأهلية' 'capacity' والنهضة/ الازدهار 'flourishing'، وكذا مع أعمالٍ في التنمية، ودراساتٍ في الجندر وحقوق الإنسان.

وقد قامت في السنوات الأخيرة مجموعةٌ من الباحثين المرموقين ببحثٍ مستفيض لمنظار القدرة: صلتِه بالموضوع واستخدامِه. وبالرغم من أن كتاباتِهم أثرت كثيراً في تفكيري، فإنَّ قائمةَ أسمائهم أطولُ مِن أن تُدرَج هاهنا. لكنْ لا بد لي، مع ذلك، من أن أذكرَ تأثيرَ أعمال سابينا آلكاير وبينا آغاروال وتانيا بوركهاردت وإنريكا تشيابيرو-مارتينيتي وفلاڤيو كوميم وديڤيد كروكر وسيڤرين دونولان وساكيكو فوكودا-بار وريكو غوتوه ومظفر قزلباش وإنجريد روبينز وبولي ڤيزارد. كما أن هناك صلةً وثيقة بين منظور القدرة وميدان التنمية البشرية الجديد الذي كان رائدَه صديقي الراحل محبوب الحق وهو يحمل كذلك أثراً من پول ستريتن وفرانسيس ستيوارت وكيث غريڤين وغوستاف رانيس وريتشارد جولي ومغناد ديساي وسودهير آناند وساكيكو فوكودا-بار وسليم جاهان وآخرين. وكانت لمجلة *Journal of Human Development and Capabilities* مشاركةٌ قوية في العمل على منظور القدرة، كما كان لمجلة *Feminist*

Economics إسـهامٌ خـاص فـي هـذا الميـدان، وكانت دومـاً تدفعني إلى التحاور مع محررتها، ديانا ستراسمان، حول العلاقة بين المنظور النسوي ومقاربة القدرة.

وفـي ترينيتـي كانـت لـي صحبـةٌ رائعـة مـن الفلاسـفة والمفكريـن القانونييـن وغيرهـم من المهتمين بمسـائل العدالـة، وحصلت على فرصة التحـاور مـع غـاري رنسـيمان ونيـك دينابر وجيزيلا سـترايكر وسـايمون بلاكبـورن وكاثرين برنار وجوانا مايلز وآنانيا كبير وإيريك نلسـون وأحياناً مع إيان هاكينغ (الذي كان يعود أحياناً إلى كُليته القديمة حيث التقيتُه أول مـرة في الخمسـينات وتحدثنا كطالبيْـن زميليْن). كذلك حظيـتُ بإمكانيةٍ رائعـة للتحاور مع جمهرةٍ رفيعة المسـتوى من علمـاء الرياضيات وعلماء الطبيعـة والمؤرخين وعلماء الاجتماع والمنظرين القانونيين والباحثين في العلوم الإنسانية.

كذلك أفدتُ إلى حدٍ بعيد من محاوراتي مع عددٍ من الفلاسفة أذكر منهـم (فضلاً عن أولئك الذين سـميتُهم آنفاً) إليزابيت أندرسـون وكوامي أنطوني آبياه وكريستيان باري وتشارلز بايتز والمرحوم إشعيا برلين وعقيل بلغرامي وهيلاري بوك وسيسيلا بوك وسوزان بريزون وجون برووم وإيان كارتر ونانسي كارترايت ودين تشاترجي ودروسيلا كورنِل ونورمان دانيلز والمرحـوم دونالـد داڤيدسـون وجون ديڤيـس وجون إلسـتر وباربرا فرايد وآلان جيبـارد وجوناثـان غلوڤـر وجيمس غريفين وآمي غوتمان وموشـي هالبرتـال والمرحـوم ريتشـارد هيـر ودانيـل هاوسـمان وتيـد هوندريتـش والمرحومـة سـوزان هرلي وسـوزان جيمـس وفرانسـيس كان والمرحوم سـتيغ كانجر وإيرين كيلي وإسـحق ليڤي وكريسـتيان ليسـت وسيباستيانو مافيتـون وآڤيشـاي مارغاليـت وديڤيد ميلر والمرحوم سـيدني مورغنبسـر وتوماس ناجل وسـاري نسـيبة والمرحومة سـوزان مولر أوكين وتشـارلز بارسـونز وهيرلنـدي باور–سـترودر وفابيين پيتـر وفيليپ پوتـي وتوماس

بوجي وهنري ريتشاردسون وآلان رايان وكارول روڤان ودِبرا ساتز وجون سيرل والمرحومة جوديث شاكلر وكوينتن سكينر وهيلل شتاينر ودينيس طومسون وتشارلز تايلور وجوديث طومسون.

وفي الفكر القانوني أفدتُ كثيراً من المناقشات التي كانت لي مع (فضلاً عمن ذكرت أسماءهم آنفاً) بروس آكرمان والقاضي ستيفن براير وأوين فيس والمرحوم هربرت هارت وطوني هونوري وأنطوني لويس وفرانك مايكلمان ومارثا مينو وروبرت نلسون والقاضية كيت أوريغان وجوزيف راتز وسوزان روز-آكرمان وستيفن سيدلي وكاس سنشتاين وجيريمي والدرون. وبالرغم من أن عملي في هذا الكتاب بدأ فعلياً مع محاضرات جون ديوي (في 'صلاح الحال، والمشيئة، والحرية' 'Well-being, Agency and Freedom') في قسم الفلسفة بجامعة كولومبيا سنة 1984، وانتهى عموماً بمجموعةٍ أخرى من المحاضرات في الفلسفة بجامعة ستانفورد (في 'العدالة' 'Justice') سنة 2008، فقد اختبرتُ كذلك آرائي في نظريات العدالة في مختلف كليات القانون. ففضلاً عن المحاضرات والسمنارات العديدة التي ألقيتها في كليات القانون بجامعات هارڤارد ويالي وواشنطن، ألقيتُ كذلك محاضراتِ ستورز Storrs Lectures (في 'الموضوعية' 'Objectivity') بكلية القانون بجامعة يالي في سبتمبر 1990، ومحاضرات روزنتال Rosenthal Lectures (في 'ميدان العدالة' 'The Domain of Justice') في كلية القانون بجامعة نورثوسترن في سبتمبر 1998، ومحاضرةً خاصة (في 'حقوق الإنسان وحدود القانون' 'Human Rights and the Limits of Law') في كلية كاردوزو للقانون في سبتمبر 2005.(*)

(*) قام بترتيب محاضرات ديوي في المقام الأول إسحق ليڤي، ومحاضرات ستورز غيدو كالابريسي ومحاضرات روزنتال رونالد آلن ومحاضرة كلية كاردوزو ديڤيد رودنشتاين. وقد أفدت كثيراً من المناقشات التي أجريتُ معهم ومع زملائهم.

وفي علم الاقتصاد، ميدانيَ الأول، الذي له صلةٌ قوية بفكرة العدالة، أفدتُ كثيراً من المناقشات المنتظمة على مدى عقود عديدة مع (فضلاً عمن ذكرت أسماءهم آنفاً) جورج آكرلوف وآميا باغشي وياسودارا باغشي والمرحوم ديپاك بانرجي ونيرمالا بانرجي وبراناب باردهام وآلوك بهارغاڤا وكريستوفر بليس وصمويل باولز وصمويل بريتان وروبر كاسان والمرحوم سوخاموي شاكراڤارتي وپارثا داسغوپتا ومرينال داتا- شودري وأنغس ديتون وميغناد ديساي وجان دريز وباسكار دوتا وجان-پول فيتوسي ونانسي فولبير وإلبرت هيرتشمان وديڤاكي جين وتاباس ماجمدار وموكول ماجمدار وستيفن مارجلين وديپاك مازمدار ولويجي پاسينيتي والمرحوم آي.جي. پاتِل وإدموند فيلپس وكيه.إن. راج، وڤي. كيه راماشاندران وجفري ساكس وأرجون سنغوپتا ورحمن سبحان وباربرا سولو وروبرت سولو ونيكولاس سترن وجوزيف ستيغليتز وستيفانو زمغاني.

كذلك كانت لي محادثاتٌ مفيدة جداً مع إيشر أهلواليا ومونتيك آهلواليا وپول آناند والمرحوم پيتر باور وآبهيجيت بانرجي ولوردس بينيريا وتيموثي بزلي وكين بنمور ونانسي بردسال ووولتر بوسرت وفرانسوا بورغينيون وساتيا شاكراڤارتي وكانشان تشوپرا وڤنسنت كراودفورد وعاصم داسغوپتا وكلود د'اسپريمون وپيتر داياموند وآڤيناش ديكسيت وديڤيد دونالدسون وإستر دوفلو وفرانكلين فيشر ومارك فلورباي وروبرت فرانك وبنيامين فريدمان وپيير أنجيلو غارينياني والمرحوم لويس جيڤرس والمرحوم دبليو.إم. غورمان وإيان غراف وجان-ميشيل غرانمون وجيري غرين وتيد غروڤز وفرانك هاهن ووحيد الحق وكريستوفر هاريس وباربرا هاريس وايت والمرحوم جون هارساني وجيمس حكمان وجوديث هاير والمرحوم جون هايكس وجين هامفريز ونور الإسلام ورضوان الإسلام ودالي جورجنسون ودانييل كاهنيمان وعزيز الرحمن خان وآلان كيرمار وسيرج كولم وجانوس كورناي ومايكل كرامر والمرحوم جان-جاك

لافـون وريتشـارد لايارد وميشـيل لـو بريتون وإيـان ليتـل وأنورادها لوثر والمرحوم جيمس ميدي وجون مولبور وفيليپ مونغان وديليپ موكرجي وأنجان موكرجي وخالق نقوي وديپاك نايار وروحيني نايار وتوماس پيكيتي وروبرت پولاك وأنيس الرحمن ودبراج راي ومارتن راڤاليون وآلڤين روث وكريسـتيان سيدل ومايكل سـپنس وتي.إن. سرينيڤاسـان وديڤيد ستاريت وإس. سـوبرامانيان وكوتـارو سـوزومورا ومـادورا سـواميناثان وجوديث تندلـر وجان تيـرول وآلان ترانوي وجون ڤايكرز والمرحوم وليام ڤايكري وجورج وايبول وغلين وايل ومناحيم ياري.

كذلك أفدتُ كثيراً جداً من محادثاتي لسنوات في موضوعاتٍ أخرى متنوعة وثيقةِ الصلة بالعدالة مع آلاكا بازو وديليپ بازو وسـيلا بن حبيب وسـوغاتا بوز وميرا بوڤينيتش ولنكولن تشِـن ومارتا تشِـن وديڤيد كروكر وبارون دي وجون دَن وخوليو فرانك وساكيكو فوكودو-بار وراماشاندرا غوهـا وجيتـا راو غوپتـا وجفـري هـاوذرن وإيريـك هوبسـبوم وجينيڤـر هوكتشـايلد وسـتانلي هوفمان وآليشـا هولاند وريتشـارد هورتون وعائشة جـلال وفيليشـيا كنـول وميليسـا لين ومـاري كالـدور وجين مانسـبريدج ومايـكل مارمـو وباري مـازور وپراتاپ بهانو مهتا وعُـدي مهتا والمرحوم رالـف ميليباند وكريسـتوفر مـوراي وإيلنور أوسـتروم وكارول ريتشـاردز وديڤيـد ريتشـاردز وجوناثـان رايلـي ومـاري روبنسـون وإيليـن سـكاري وغاريث سـتيدمان جونز وإيرين تنكر وميغان فوغهان ودوروثي ودربورن وليـون ويزلتاير وجيمس وولفنسـون. أما القسـم من الكتـاب الذي يعالج الديمقراطيـة مـن حيث علاقتُهـا بالعدالة (الفصـول 15-17) فيعتمد على محاضراتـي الثلاثة حول 'الديمقراطية' بكلية الدراسـات الدولية المتقدمة (SAIS) بجامعة جونز هوبكنز بواشـنطن دي سـي سنة 2005. كانت هذه المحاضرات ثمرةَ مبادرة من سونيل خيلناني، بموافقة فرانسيس فوكوياما، اللذين حصلت منهما على مقترحاتٍ مفيدةٍ جداً. وقد أفضتْ المحاضراتُ

ذاتُها إلى نقاشاتٍ أخرى في لقاءات كلية الدراسات الدولية المتقدمة تلك التي كانت هي أيضاً مفيدةً جداً لي.

كذلك منحني 'برنامج حول العدالة، وصلاح الحال، والاقتصاد' 'Program on Justice, Welfare and Economics' الجديد الذي أدرتُه بهارڤارد مدة خمس سنوات من يناير 2004 إلى ديسمبر 2008 فرصةً رائعة للتفاعل مع الطلاب والزملاء المهتمين بمشكلاتٍ مشابهة في ميادينَ مختلفة. ويواصل وولتر جونسون، المدير الجديد للبرنامج - ويوسع - هذه التفاعلات بريادةٍ رائعة، وقد سمحت لنفسي بتقديم المحور الرئيسي لهذا الكتاب في لقاءٍ وداعي بالمجموعة، وحصلت على أسئلةٍ وتعليقاتٍ ممتازة.

وكانت إيرين وكذا كان توماس سكانلون مصدرَ عونٍ لي جم في قراءة جانبٍ كبير من مسودة الكتاب وقدما عدداً من المقترحات المهمة. وأنا في غاية الامتنان لهما معاً.

أما تكاليف البحث، بما فيها الإعانة، فسَدد قسماً منها مشروعٌ خَمسي في الديمقراطية بمركز التاريخ والاقتصاد بكينغ'ز كوليج، كامبريدج، ودعمتْه مؤسسة فورد ومؤسسة روكفلر ومؤسسة ميلون، في الفترة ما بين 2003 و2008، ثم من مشروع جديد تموله مؤسسة فورد حول 'الهند في العالم المعولم' مع تركيزٍ خاص على علاقة التاريخ الفكري الهندي بالقضايا المعاصرة. وإني ممتنٌ جداً لهذا الدعم، وأقدر كذلك تنسيقَ إنغا هولد ماركان الرائع لهذه المشروعات. كذلك كنت محظوظاً أنْ كان لي مساعدو بحث مقتدرون واسعو الخيال جداً، أبدوْا اهتماماً كبيراً بالكتاب وأدلوْا بعددٍ من الملاحظات البناءة جداً ساعدتني على تجويد آرائي وطريقة تقديمي. وأنا في هذا مدينٌ جداً بالشكر لپيدرو راموس پنتوس، الذي عمل معي أكثر من سنة وترك أثرَه في هذا الكتاب، وكيرستي ووكر وأفسان بهاديليا لمساعدتهما إياي وإسهامهما الفكري الفذ.

تنشر الكتاب بنغوين، وفي شمال أمريكا مطبعةُ جامعة هارڤارد. وقد أدرج محرري بهارڤارد، مايكل آرونسون، عدداً من الاقتراحات العامة الممتازة. وقَدم لي المراجعان المجهولان لمسودة الكتاب ملاحظاتٍ مفيدة جداً، وبعد أن تحريتُ عنهما وعلمتُ أنهما كانا فرانك لاڤِتّ وبيل تالبوت، أستطيع الآن أن أشكرَ لهما بالاسم. وكان إنتاجُ وإعدادُ الكتاب للطباعة ممتازاً في دار بنغوين بووكس، تحت ضغطٍ هائل من الوقت، وذلك بالعمل السريع الدؤوب لريتشارد دَغيد (مدير التحرير) وجين روبرتسون (المصحِحة). فأنا ممتنٌ لهما كلَ الامتنان.

وإنه ليتعذر عليّ التعبير بما فيه الكفاية عن امتناني لمحرر هذا العمل، ستيورات پروفيت من بنغوين بووكس، الذي قدم ملاحظاتٍ واقتراحاتٍ قيّمة حول كل فصل (بالفعل، بل حول كل صفحة من كل فصل تقريباً) ودفعني إلى إعادة كتابة كثيرٍ من أقسام المسودة لجعلها أوضحَ وأيسرَ قراءة. وكانت نصيحته حول الهيكل العام للكتاب كذلك ضرورية. وأستطيع أن أتخيلَ تماماً كم سيشعر بالارتياح عندما يخرج هذا الكتاب، أخيراً، من تحت يديه.

أمارتيا سِن

مقدمة

مقاربة إلى العدالة

قبل نحو شهرين ونصف الشهر من اقتحام الباستيّ بباريس، الذي كان عملياً بدايةَ الثورة الفرنسية، قال الفيلسوف والخطيب السياسي إدموند بورك ببرلمان لندن: 'لقد وَقَعَ حدثٌ، يصعب الخوضُ فيه، ويستحيل السكوتُ عنه.' كان ذلك في 5 مايو، 1789. لم تكن لخطاب بورك صلةٌ بالعاصفة الثائرة بباريس. بل كانت المناسبةُ خلعَ وارن هاستينغز، الذي كان آنذاك على رأس شركة الهند الشرقية البريطانية، التي كانت تقِيم الحكمَ البريطاني بالهند، الذي ابتدأ بانتصار الشركة في معركة پلاسي (في 23 يونيه 1757).

في محاكمة وارن هاستينغز، استَدعى بورك 'القوانينَ الأبديةَ للعدالة' التي زَعَمَ أن هاستينغز 'خرقها'. استحالةُ السكوت عن الموضوع قولٌ يصح في الحالات العديدة للظلم الواضح الذي يدفعنا إلى الغضب على نحوٍ تعجز اللغة عن وصفه. ومع ذلك يتطلب أيُ تحليلٍ للظلم كذلك تعبيراً واضحاً وتدقيقاً عقلانياً.

لم يُبدِ بورك، في الحقيقة، كثيراً مما يدل على عَيّ: فقد تحدث ببلاغة لا عن جريرةٍ واحدة لهاستينغز فحسب، بل عن جرائرَ كثيرةٍ له، ثم ساق عدداً من الأسباب المتباينةِ جداً لوجوب مقاضاتِه وشكلَ الحكم البريطاني الناشئ بالهند:

أخلعُ وارن هاستينغز، سيدي القاضي، لما [ارتكب من] جرائمَ وإساءاتٍ بالغة.

أخلعُه باسم مجلس العموم البريطاني الملتئم بالبرلمان، الذي خان

ثقتَه فيه.

أخلعُه باسم مجلس العموم البريطاني، الذي لوث شرفَه الوطني.

أخلعُه باسم شعب الهند الذي قوض قوانينَه وحقوقَه وحرياتِه؛ ودمر ممتلكاتِه؛ ودمر وخرَّب بلدَه.

أخلعُه باسم وبمقتضى قوانين العدالة الأبدية التي خَرق.

أخلعُـه باسـم الطبيعة البشـرية نفسـها، التي انتهك وأهـان واضطهد بوحشـية، برجالهـا ونسـائها، شـيبِها وشـبابِها، غنِيهـا وفقيرِهـا، كبيرِهـا وصغيرِها، وكلِ فردٍ فيها كائناً ما كان حالُه.(*)

ما ثَم حجةٌ منفصلة تسـاق كسـببٍ لخلع وارن هاستينغز هنا – أي بضربـةٍ حاسـمةٍ واحـدة. بل، يقدم بـورك جملةً من الأسـباب المختلفة لخلعـه.(**) سـأعاين، في موضعٍ لاحق من هذا الكتـاب، الإجراءَ الذي يمكـن تسـميته 'تعـدد الأسـبابَ' 'plural grounding'، أي اسـتخدام عـددٍ من الخطـوط المختلفة للإدانة، دون إشـغال النفس بالاتفاق على جدارتهـا النسـبية. القضيـةُ الأساسـيةُ هنا هـي مـا إذا كان يتعين الاتفاق

(*) The Works of the Right Honourable Edmund Burke, vol. X (London: John C. Nimmo, 1899), pp. 144–5.

(**) لا أعلق هنا على صدق وقائع ادعاءات بورك، ولكنْ على مقاربته العامة في تقديم أسـبابٍ متعددة للمقاضاة. لقد كانت فرضية بورك الخاصة حول خيانة هاسـتينغز الشخصية واقعاً أكثر مما كانت جائرة. وللغرابة، فإنَّ بورك كان قد دافع قبل ذلك عن روبرت كلايف الخبيث، الذي كانت مسؤوليته أكبرَ بكثير في نهب الهند تحت مظلة الشـركة – وهو شـيءٌ حاول هاسـتينغز بالفعل وقفَه من خلال زيادة التركيز على القانون والنظام (وكذا من خلال إضفاء قدر من الإنسـانية إلى إدارة الشـركة التـي كانـت تفتقـر إليه بشـدة قبل ذلك). وقد ناقشْـتُ هذه الحـوادث التاريخية في خطابٍ تذكاري بدار بلدية لندن لمناسـبة الذكرى الخمسـين بعد المائتين لمعركة بلاسـي ('أهمية بلاسـي' 'The Significance of Plassey') في يونيه 2007. نُشـرت المحاضرة، بنسخةٍ موسعة، تحت عنوان 'Imperial Illusions: India, Britain and the wrong lessons', *The New Republic*, December 2007.

على خط إدانةٍ معين للإجماع عقلاً على تحليل ظلمٍ يستوجب التقويمَ العاجل. الشيءُ المهم هنا أن نشيرَ إليه، بصفته مركزياً للعدالة، هو أننا يمكن أن يكونَ لدينا إحساسٌ قويٌ بالظلم يستند إلى كثيرٍ من الأسس، ومع ذلك لا نتفق على أن يكون أساسٌ واحدٌ معين هو السببَ المهيمنَ لتشخيص الظلم.

ربما يمكن إعطاءُ تمثيلٍ أكثرَ مباشرةً وأكثرَ معاصرةً لهذه النقطة العامة حول اتفاق المضامين بتناول حادثٍ حديث هو قرارُ الحكومة الأمريكية شنَ حملةٍ عسكرية لغزو العراق سنة 2003. ثمة طرقٌ متنوعة للحكم على القرارات من هذا النوع، لكنَّ النقطةَ التي يجب أن تُدرَس هنا هي إمكانية أن يؤديَ عددٌ من الحجج المتمايزة والمتنوعة إلى النتيجة نفسِها – وهي، في هذه الحال، خطأ السياسة التي اختارها التحالف بقيادة الولايات المتحدة في شن الحرب على العراق سنة 2003.

لنأخذ الحججَ المختلفةَ المساقةَ هنا كانتقاداتٍ لقرار الذهاب إلى الحرب في العراق، وكلٌ منها يتمتع بقدرٍ كبير من المعقولية.(*) أولًا، إنَّ الاستنتاجَ القائلَ بأنَّ الغزو كان خطأً يمكن أن يستندَ إلى ضرورة وجود اتفاقٍ عالميٍ أوسع، لاسيما من خلال الأمم المتحدة. الحجة الثانية يمكن أن تركزَ على أهمية الاستعلام بشكلٍ جيد، مثلاً، عن الحقائق المتعلقة بوجود أو عدم وجود أسلحة دمار شامل في عراق ما قبل الغزو، قبل اتخاذ هكذا قرارات عسكرية، يكون من شأنها حتماً تعريضُ عددٍ كبير جداً من الناس لخطر الهلاك أو التشوه أو التهجير. وأما الحجة الثالثة فيمكن

(*) كانت هناك بالطبع حججٌ سيقت لتبرير الغزو. منها الاعتقاد بأن صدام حسين مسؤول عن إرهاب 11 سبتمبر، والثانية أنه كان على تعاونٍ وثيق مع القاعدة. ولم تثبت صحة أيٍ من هاتين الحجتين. صحيح أن صدام حسين كان دكتاتوراً وحشياً، لكن كان يوجد آنذاك – وما يزال يوجد الآن – كثيرون غيره في أنحاء العالم ينطبق عليهم هذا الوصف.

أن تتعلـقَ بالديمقراطيـة مـن حيـث هـي 'حكمٌ بالنقـاش' (إذا اسـتخدمنا تلـك العبـارةَ القديمة المنسـوبة إلى جون سـتيوارت ميل، لكنْ سـبقه إلى اسـتخدامها وولتـر باجهـوت)، وتركـز علـى الأهميـة السياسـية للتشـوه الإعلامي لما قُدِم للناس بهذا البلد، من روايةٍ خياليةٍ مصقولة (كالصلات المتخيَلة بين صدام حسين وأحداث 11 سبتمبر أو مع القاعدة)، ما يجعل تقييـمَ الاقتـراح الرئاسـي بالذهـاب إلى الحـرب أصعبَ علـى المواطنين الأمريكييـن. وأمـا الحجة الرابعة فقد لا ترى القضيةَ الرئيسـية في أيٍ مما سـبق، بل في العواقب الفعلية للغزو: هل سـيجلب السـلامَ والنظامَ للبلد المغزو أو للشـرق الأوسـط أو للعالم، وهل كان يُتوقع له أن يقللَ مخاطرَ العنف والإرهاب في العالم أم يزيدَ هذه المخاطر؟

هذه كلُها اعتباراتٌ جدية وتنطوي على نقاطِ اهتمام تقييمية شـديدةِ الاختـلاف لا يمكـن اسـتبعادُ أيٍ منها بسـهولة بحجة أنها غيـرُ ذاتِ صلة أو أهميـة لتقييـم هكذا أعمال عسـكرية. وقد لا تؤدي، فـي الحالة العامة، إلى الاسـتنتاج نفسِـه. لكـنْ إنْ تبين، كما في هذا المثـال المحدد، أن كلَ المعايير المحتملة تقود إلى التشـخيص نفسِـه بوجود خطأ جسـيم، عندئذٍ لا يحتاج ذلك الاسـتنتاج المحدَد إلى انتظار تحديد أولويات نسـبية لهذه المعاييـر. وإنَّ التقليصَ الجزافي للمبـادئ المتعددة وربما المتعارضة إلى معيـارٍ أوحـد يَلقَـف كلَ المعاييـر التقييميـة الأخرى، ليس، فـي الحقيقة، شرطاً مسبقاً للتوصل إلى استنتاجات مفيدة وسليمة حول ما ينبغي عملُه. يسـري هذا على نظرية العدالة بقدر ما يسـري على أي جزء آخر من نظام التفكير العملي.

التفكير والعدالة

ترتبـط الحاجـة إلـى نظريةٍ فـي العدالة بنظام المشـاركة فـي التفكير فـي موضـوعٍ يصعب جـداً الخوضُ فيه، كمـا قال بورك. قـد يُزعم أحياناً

أن العدالـةَ ليسـت مسـألةَ تفكير علـى الإطلاق؛ بل مسـألة أن تكونَ لدى المرء حساسـيةٌ مناسـبة وأنفٌ صحيح يشـتَمُّ به الظلم. من السـهل الركونُ إلـى التفكيـر على هـذا النحو. فعندمـا نجد، مثـلاً، مجاعةً متفشية، يبدو مـن الطبيعـي الاحتجـاج لا التفكير تفصيلاً بالعدل والظلـم. ومع ذلك لا تكـون الكارثـة مَظلمةً إلا إذا كان من الممكـن تجنبُها، وبالأخص إذا كان أولئك الذين كان في إمكانهم اتخاذُ إجراءٍ وقائي لم يتخذوا هذا الإجراء. فـلا يكون للتفكير في بعض أشـكاله مِـن محل إلا عند الانتقال من مراقبة المأسـاة إلـى تحليـل الظلم [الـذي أدى إليها]. كذلك، قـد تكون حالات الظلم أكثرَ تعقيداً ودقةً بكثير من [مجرد] تقييم كارثة يمكن مراقبتها. ربما تكـون هنـاك حججٌ مختلفة تصل إلى اسـتنتاجاتٍ متفاوتـة، وقد لا تكون تقييماتُ العدالة أمينة.

لا تجد الذين يتجنبون التبريرَ العقلي غالباً من المحتجين الساخطين بل من حماة النظام والعدل الهادئين رابطي الجأش. فقد كان التكتمُ على مـر العصـور ملجـأً مَن بيدهـم الحكم والسـلطة العامة، غيـر الواثقين من أسـس تصرفاتهم أو الراغبين في تدقيق أسـس سياسـاتهم. وقد اشتُهر عن اللـورد مانسـفيلد، القاضـي الإنجليـزي القوي في القرن الثامن عشـر، أنه أوصى حاكماً عُين حديثاً لإحدى المسـتعمرات فقال له: 'انظرْ ما تتطلب العدالة وقررْ بناءً عليه. لكنْ لا تقدِمْ أسبابَك أبداً؛ قد يكون حكمَك عادلاً، أما أسـبابُك فلن تكونَ إلا جائرة.'(*) ربما تكون هذه بالفعل نصيحةً جيدة للحكم اللبق، لكنها ليست بالتأكيد طريقةً تضمن القيامَ بالأشياء الصحيحة. ولا هي تساعد على ضمان أن يرى المظلومون العدالةَ تتحقق (وهذا، كما

(*) أدلى بالملاحظة وليام موري، إيرل مانسفيلد الأول، كما ورد في John Campbell, *The Lives of the Chief Justices in England: From the Norman Conquest to the Death of Lord Mansfield* (London: John Murray, 1949–57), vol. 2, Chapter 40, p. 572.

سيتبين لاحقاً، جزءٌ من تمرين صنع قراراتٍ في العدالة قادرةٍ على اجتياز امتحان التدقيق النقدي).

تشتمل متطلبات نظرية العدالة على إعمال العقل في تحليل العدل والظلم. وقد حاول الذين كتبوا في العدالة، على مدى مئات السنين، في مختلف أرجاء العالم، تقديمَ أساسٍ فكري للانتقال من الإحساس العام بالظلم إلى التحليل الفكري الدقيقِ له، ومن ثم إلى تحليل طرق إعلاء العدل. ولتقاليد التفكير في العدل والظلم تاريخٌ طويل - ومدهش - في العالم أجمع، يمكن أن نقتبسَ منه آثاراً مضيئة للتفكير في العدالة (كما سنبين الآن).

عصر التنوير واختلافٌ أساسي

بالرغم من أنَّ موضوعَ العدالة الاجتماعية موضوعٌ مطروق على مر العصور، فقد تلقَّى هذا الفرعُ المعرفي دفعةً قوية جداً في عصر التنوير الأوروبي في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، بتشجيع من مناخ التغيير السياسي والتحوُل الاجتماعي والاقتصادي الذي حصل بأوروبا وأمريكا. ثمة خطان أساسيان، متباعدان، للتفكير في العدالة لدى فلاسفة التغيير الجذري في تلك الفترة. وقد كان حظُ الفرق بين هاتين المقاربتين من الاهتمام أقلَ بكثير، في اعتقادي، مما يستحق. وسأبدأ بهذا التفرع لأنه يساعد على تحديد الفهم الخاص لنظرية العدالة الذي أحاول تقديمَه في هذا الكتاب.

ركزتْ إحدى المقاربتين، وكان رائدَها توماس هوبس في القرن السابع عشر تبعه بطرقٍ مختلفة مفكرون كبار كجان-جاك روسو، على تعريف الترتيبات المؤسسية العادلة للمجتمع. وكانت لهذه المقاربة، التي يمكن تسميتُها 'المؤسسية المافوقية' 'transcendental institutionalism'، سمتان مختلفتان. الأولى أنها تركز على ما تراه عدالةً كاملة، لا على

المقارنـات النسـبية للعـدل والظلم. ولا تحاول سـوى تحديد الخصائص الاجتماعيـة التـي لا يمكن تجاوزُها عـدلاً، وبالتالي فهي لا تهتم للمقارنة بيـن المجتمعـات الفعليـة وكلُّهـا بعيدٌ عن الكمـال. أما البحـثُ فيها فعن طبيعة 'العدل' لا عن معاييرَ معينة لبديلٍ 'أقلَ ظلماً' من غيره.

أمـا السـمةُ الثانيـة للمؤسسـية المافوقيـة فهـي أنهـا، فـي بحثها عن الكمـال، تركـز فـي المقام الأول علـى الوصول إلى المؤسسـات العادلة، ولا تُعنـى مباشـرةً بالمجتمعات الفعلية التي سـتنبثق فـي النهاية [من تلك المؤسسـات]. إذ لا بـد لطبيعـة المجتمـع الذي سـينتج عـن أي مجموعةٍ معينة من المؤسسات أن تعتمدَ، بالطبع، على سماتٍ لا مؤسَسية، كأنماط السـلوك الفعلـي للنـاس وتفاعلاتهـم الاجتماعيـة. ففـي دراسـة النتائـج المحتملة للمؤسسـات، إنِ انتقلت نظرية المؤسسـية المافوقية إلى التعليق على هذه النتائج وعندما تفعل، توضَع فرضياتٌ سلوكية معينة تساعد على تشكيل المؤسسات المختارة.

ترتبط هاتان السـمتان كلتاهما بنمط التفكير 'العقد-اجتماعي' الذي طلـع بـه توماس هوبس، وسـار علـى دربه جون لوك وجان-جاك روسـو وعمانويـل كانـط.(*) يـدور 'العقـد الاجتماعـي' الافتراضـي، المُفتَـرَض أنـه يُختـار [بالاتفاق]، كمـا هو معروف حول بديلٍ مثالـي للفوضى لولاه لسـادت هذه المجتمـع، ولَمَّا كانت أبرزُ العقود الاجتماعية التي نوقشـت تتعلق باختيار المؤسسات. فقد كانت النتيجة النهائية أنْ ظهرت نظرياتٌ في

(*) انظر: Thomas Hobbes, *Leviathan*, edited by Richard Tuck (Cambridge: Cambridge University Press, 1991); John Locke, *Two Treatises of Government*, edited by Peter Laslett (Cambridge: Cambridge University Press, 1988); Jean-Jacques Rousseau, *The Social Contract*, translated by Maurice Cranston (Harmondsworth: Penguin, 1968); Immanuel Kant, *Principles of the Metaphysics of Ethics*, translated by T. K. Abbott, 3rd edn (London: Longmans, 1907).

العدالة تُعنى في المقام الأول بالتحديد المافوقي لمؤسساتٍ مثالية.(*)

لكنْ من المهم، مع ذلك، الإشارةُ إلى أن القائلين بمذهب المؤسسية المافوقية الباحثين عن مؤسساتٍ عادلة تماماً قدَّموا أحياناً تحليلاتٍ مضيئةً إضاءةً عميقة للواجبات الأخلاقية أو السياسية التي ينطوي عليها السلوك المناسب اجتماعياً. تلك كانت بشكلٍ خاص حالُ عمانويل كانط وجون راولز، وكلاهما شارك في البحث المؤسسي المافوقي، لكنهما قدما تحليلاتٍ بعيدةَ الأثر لمتطلبات المعايير السلوكية. وبالرغم من أنهما ركزا على الخيارات المؤسسية، يمكن اعتبار تحليليْهما، بشكلٍ أعم، مقاربتين للعدالة 'تركزان على الترتيب [أو التسوية] arrangement-focused'، الذي [أو التي] يشمل [أو تشمل] السلوكَ الصحيح والمؤسساتِ الصحيحة [معاً](**). ثمة، كما لا يخفى، تباينٌ جذري بين مفهوم العدالة الذي يركز على الترتيب وبين الفهم الذي يركز على ما هو واقع realization-focused [الفهم الماتحتي، إنْ صح التعبير]: حيث يجب في هذا الأخير التركيزُ، مثلاً، على السلوك الفعلي للناس، بدل افتراض سلوكِهم جميعاً متوافقاً مع [قواعد] السلوك المثالي.

(*) بالرغم من أنَّ مقاربةَ العقد الاجتماعي إلى العدالة التي طلع بها هوبس تجمع بين المافوقية والمؤسسية، تجدر الإشارة إلى أن السمتين لا تحتاجان بالضرورة إلى أن تجتمعا معاً. يمكن أن تكونَ لدينا، مثلاً، نظرية مافوقية تركز على التبلورات الاجتماعية الفعلية بدل المؤسسات (وسيكون السعيُ لعالَم نفعي مثالي يكون فيه الناس سعداءَ هانئين مثالاً بسيطاً لاتباع 'المافوقية الواقعيةً' 'realization-based transcendence') أو يمكننا التركيز على التقييمات المؤسسية من منظور نسبي بدل اتباع البحث المافوقي عن رزمة كاملة من المؤسسات الاجتماعية (سيكون تفضيلُ دور أكبرَ - أو في الحقيقة أصغرَ - للسوق الحرة مثالاً للمؤسسية النسبية).

(**) كما يشرح راولز: 'المحدودية الأخرى لمناقشتنا هي أنا نعاين عموماً مبادئ العدالة التي من شأنها ضبطُ مجتمع حسنِ الترتيب. يُفترض أن كلَ فردٍ فيه يتصرف تصرفاً [صائباً] عدلاً ويقوم بذلك مساهَمَةً منه في دعم المؤسسات العادلة.' (*A Theory of Justice* Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971), pp. 7–8.

وبعكـس المؤسسـية المافوقية، يتخذ عددٌ من منظّـري عصر التنوير الآخريـن مقاربـاتٍ نسـبيةً متنوعـةً تُعنى بالواقـع الاجتماعـي (الناتج عن المؤسسات الفعلية، والسلوك الفعلي، وغيرِ ذلك من مؤثرات). يمكن أن نجدَ أشكالاً مختلفة للفكر المقارن، مثلاً، في أعمال آدم سميث، والمركيز دو كوندورسيه، وجيريمي بنتام، وماري وولستونكرافت، وكارل ماركس، وجون ستيوارت ميل، بين عددٍ من قادة الفكر التجديدي في القرنين الثامن عشـر والتاسـع عشـر. وبالرغم مـن أن هـؤلاء الكتَّاب، بآرائهـم المختلفة جـداً لمتطلبـات العدالـة، اقترحـوا طرقاً متباينـةً كلَ التباين فـي مقارناتهم الاجتماعيـة، يمكـن القول، بقليـلٍ من المبالغة، إنهم كانـوا كلهم يقارنون مجتمعـاتٍ موجـودةً أصلاً أو يمكـن أن تنبثقَ عملياً، بـدل الاقتصار على التحليـل فـي بحثهـم المافوقي عن المجتمع العادل تمامـاً. وأولئك الذين ركـزوا علـى المقارنـات المنصبةِ على واقع الحال كانـوا غالباً مهتمين في المقام الأول برفع الظلم الواضح من العالَم الذي كانوا يروْن.

الشُـقة بعيـدة كلَ البعـد بيـن المقاربتيـن، المؤسسـية المافوقيـة *transcendental institutionalism*، مـن جهـة، والمقارنـة الماتحتيـة *realization-focused comparison*، مـن جهـةٍ أخـرى. وكمـا يحـدث الآن، فـإنَّ التقليـد الأول – المؤسسـية المافوقيـة – هـو الذي يسـتند إليه الاتجاه الرئيسي للفلسفة السياسية في الوقت الحاضر في بحثها عن نظرية العدالـة. يمكـن أن تجدَ أقوى وأخطر تعبير لهـذه المقاربة إلى العدالة في عمـل الفيلسـوف السياسـي الرائـد في زمننا، جـون راولز (الذي سـنعاين أفـكارَه وإسـهاماتِه بعيدةَ الأثر في الفصـل 2 'راولز وما بعده').(*) بالفعل،

(*) فقـد قـال فـي *A Theory of Justice* (1971): 'هدفـي أن أقدمَ مفهوماً للعدالة يعمم نظرية العقد الاجتماعي المعروفة كما هي، مثلاً، لدى لوك وروسو وكانط، وأرتقيَ بها إلى مستوىً أرفع من التجريد' (ص 10). انظر أيضاً كتابه *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1993). وكان راولز نفسُه قد ركز على المسـارات 'العقد-اجتماعيـة' فـي مقالتـه الرائـدة السـابقة ,'Justice as Fairness' *Philosophical Review*, 67 (1958).

تعـرَّف 'مبـادئ العدالةَ' [اثنان، في الواقع] لـدى راولز في كتابه نظرية في العدالـة *A Theory of Justice* كليـاً بعلاقتها بالمؤسسـات العادلة تماماً، وإنْ كان يبحث كذلك - بشكلٍ مضيء جداً، معاييرَ السلوك الصحيح في السـياقات السياسـية والأخلاقيـة.(*) كذلك اتخذ عددٌ مـن منظري العدالة البارزين الآخرين المسـارَ المؤسسيَ المافوقي، بالمعنى العام - يَحضُرني منهـم رونالد دڤوركن وديڤيد غوتييه وروبرت نوزيك بين آخرين. تشـترك نظرياتُهم، التي قَدمتْ رؤىً مختلفة - لكنها مهمة - لمتطلبات 'المجتمع العادل'، في هدفِ تحديد القواعد والمؤسسات العادلة، وإنْ أتت تعريفاتُهم لهذه الترتيبات متباينةً جداً في الشكل. وأصبح توصيفُ المؤسسات العادلة تماماً الممارسةَ المركزية في نظريات العدالة الحديثة.

نقطة الانطلاق

بخـلاف نظريـات العدالـة الأكثرَ حداثـة، التي تركز علـى 'المجتمع العـادل'، يحـاول هذا الكتاب دراسـةَ المقارنات القائمـة على الواقع التي تركـز علـى تقدم أو تقهقـر العدالة. وهو، من هذه الناحية، لا يتماشـى مع التقليـد القوي الأشـهر فلسـفياً للمؤسسـية المافوقية الـذي ظهر في عصر التنويـر (بريـادة هوبس وتطوير لوك وروسـو وكانط، بيـن آخرين)، بل مع التقليد 'الآخر' الذي تَشَكَّل في الفترة نفسِها تقريباً أو بعدها بقليل (واتبعه بطـرقٍ مختلفـة سـميث وكوندورسـيه وَوولسـتونكرافت وبنتـام وماركس وميـل، وغيرُهـم). وحقيقةُ أني أشـاطر هؤلاء المفكريـن المختلفين نقطةَ الانطلاق لا تدل، بالطبع، على أني متفقٌ في الجوهر مع نظرياتهم (يجب أن يكونَ هذا واضحاً تماماً، لأنهم هم أنفسهم مختلفون كثيراً فيما بينهم)،

(*) فـي طرحـه الحاجـةَ إلـى مـا يدعوه 'التـوازن الفكـري' 'reflective equilibrium'، أضـاف راولـز إلـى تحليلـه الاجتماعي ضـرورةَ إخضاع قيم وأولويـاتِ المرء إلى تدقيـق نقـدي. كذلـك، وكمـا أوجزت آنفـاً، تعرَّف 'المؤسسـات العادلةَ' بافتراض توافقِ السلوك الفعلي مع القواعد السلوكية الصحيحة.

وبعـد تجـاوز نقطة الانطـلاق، علينا أن ننظـرَ كذلك إلى بعـض المقاصد المحتملة.(*) وسوف يصف الكتاب في الفصول التالية تلك الرحلة.

لا بـد مـن الاهتمـام لنقطة الانطلاق، لاسـيما اختيار بعض الأسـئلة للإجابة عليها (مثل، 'كيف يمكن إعلاء العدل؟')، بدل أسئلةٍ أخرى (مثل، 'كيف تكون المؤسسات العادلة تماماً؟') ولهذه البينونة أثرٌ مزدوج، الأول، اتخاذُ المسار النسبي بدل المسار المافوقي [أو المطلق، إن صح التعبير]، والثانـي التركيزُ على الواقع الفعلي للمجتمعات المعنية، بدل التركيز على المؤسسـات والقواعد. فإنْ نحن نَحَونا هذا المنحى في الفلسـفة السياسية المعاصرة، أوجب علينا هذا تغييراً جذرياً في صياغة نظرية العدالة.

مـا الحاجـة إلـى هـذه البينونـة الثنائيـة dual departure؟ دعني أبدأ بالمافوقيـة. أرى هنا مسـألتين اثنتين. أولاً، قـد لا يكون هناك اتفاقٌ عقلي على الإطلاق، حتى في أشد شروط الحياد والتدقيق منفتح الذهن صرامةً (كما بيَّن راولز، مثلاً، في 'وضعه الأصلي' [OP])، حول ماهية 'المجتمع العادل': وهذه قضية الإمكانية العملية *feasibility* لإيجاد حلٍ مافوقي متفَقٍ عليـه. ثانياً، تتطلب ممارسـة التفكير العملي المشـتمل علـى اختيارٍ فعلي إطارَ مقارنة للاختيار بين عددٍ من البدائل الممكنة لا تعريفَ حلٍ كامل لا يمكن تجاوزه قد لا يكون متيسراً: وهذه قضيةُ تعدد*redundancy* مسارات البحث عن حلٍ مافوقي. سأناقش الآن هاتين المسألتين (الإمكانية العملية والتعـدد) في التركيز المافوقي، لكـن دعني أعلق قبل ذلك باختصار على التركيز المؤسسي الذي تشتمل عليه مقاربة المؤسسية المافوقية.

أمَّا المكون الثاني للبينونة فيتعلق بالحاجة إلى التركيز على التبلورات

(*) يستخدم هؤلاء الكتَّاب أيضاً كلمة 'عدالة' بطرقٍ مختلفةٍ عدة. فكما قال آدم سميث، لكلمـة 'عدالـة عـدة معانٍ مختلفة' (*The Theory of Moral Sentiments*, 6th edn (London: T. Cadell, 1790), VII. ii. 1. 10 in the Clarendon Press edition (1976), p. 269). سأناقش لاحقاً أفكار سميث في العدالة بالمعنى الأعم.

والإنجازات الفعلية، بدل التركيز فحسب على إقامة ما يُعرَف بالمؤسسات والقواعـد الصحيحـة. يتعلق التباين هنا، كما أسـلفنا، بانفصالٍ عام – أعمَ كثيـراً – بيـن رؤية العدالة التي تركز علـى الترتيب وبين فهم العدالة الذي يركـز على الواقع. يقـول خط التفكير الأول بوجوب تصور العدالة بدلالة ترتيبـاتٍ تنظيميةٍ معينة – بعض المؤسسـات، وبعـض الضوابط التنظيمية، وبعض القواعد السلوكية – يكون من شأن وجودِها الفاعل الإشارةُ إلى أن العدالةَ قائمة. السؤال الذي يجب أن يُطرحَ في هذا السياق هو ما إذا كان تحليل العدالة يمكن أن يُقتصرَ على إقامة المؤسسات الأساسية والقواعد العامة الصحيحة؟ أليس علينا أن نعاينَ أيضاً ما الذي سينشأ في المجتمع، ومـن ذلـك نـوعُ الحيـوات التـي يمكـن أن يحياهـا الناس فعـلاً، في ظل المؤسسـات والقواعـد، والمؤثرات الأخرى أيضاً، بما في ذلك سـلوكهم الفعلي الذي يمكن أن يؤثرَ حتماً على حيواتهم؟

سـأتناول حجـجَ البينونتيْـن بالترتيب. مبتدئاً بمسـألتيْ تعريف الحل المافوقـي، وأولُهما مسـألة الإمكانية العملية، تاركاً مناقشـةَ مسـألة التعدد إلى وقتٍ لاحق.

الإمكانية الفعلية للاتفاق [/ التعاقد] على حلٍّ مافوقيٍّ فريد

قد تكون هناك فروق بين المبادئ المتنافسة للعدالة التي تجتاز [كلها مـع ذلك] امتحانَ التدقيق النقدي مع مزاعمَ بالحياد. وهذه مشـكلةٌ جديةٌ جداً، مثلاً، لافتراض جون راولز الإجماعَ على اختيار جملةٍ فريدة تتكون مـن 'مبدأيـن للعدالـة' في وضـعٍ مفترَض من المسـاواة الأصلية (يسـميه 'الوضـع الأصلـي' 'the original position') لا يَعرف الناسُ فيه أين [في أي ترتيـبٍ تكمـن] مصالحُهـم الخاصـة [بعد إذ حِيل بينهـم وبين ذلك – تصميمـاً – بما يسـميه راولز 'حجاب الجهـل' 'veil of ignorance' لكبح

أنانيتهم وضمانِ حياد الأحكام]. يقوم هذا الوضع على افتراض أن هنالك نوعاً واحداً فقط من النقاش المحايد يلبي متطلبات الإنصاف، ويكون مجرداً عن المصالح الخاصة. وهذا، في رأيي، قد لا يكون صحيحاً.

قد تكون هناك فروق، مثلاً، في الوزن النسبي الدقيق الذي يجب إعطاؤه للمساواة في التوزيع، من جهة، وللتحسين الإجمالي أو الجمعي، من جهةٍ أخرى. في تعريفه المافوقي، يعرِّف جون راولز صيغةَ [مساواةٍ اجتماعية] من هذا النوع (هي قاعدة تعظيم الأصغر فالأصغر the lexicographic maximin rule [وتدعى كذلك اختصاراً، the leximin rule]، التي ستناقَش في الفصل 2)، بين الكثير المتاح، دون حججٍ مقنعة بإلغاء كل البدائل الأخرى التي قد تنافس صيغةَ راولز الخاصة جداً للاهتمام المحايد.(*) وربما كانت هناك فروقاتٌ مسوَغةٌ أخرى كثيرة تشتمل على الصيغ الخاصة التي يركز عليها راولز في مبدأيه للعدالة، دون أن يبينَ لنا لِمَ لا تعود البدائل الأخرى تستحق الاهتمام في الجو الحيادي لوضعه الأصلي.

إذا كان تشخيصٌ ما للترتيبات الاجتماعية العادلة تماماً معضِلاً مستعصياً، عندئذٍ تتهاوى استراتيجية المؤسسية المافوقية كلياً، حتى لو توافر كلُ بديل يمكن تصورُه في العالم. فمثلاً، يدور مبدءا العدالة لدى جون راولز في بحثه الكلاسيكي 'العدالة بصفتها إنصافاً'، الذي سيناقَش بتفصيلٍ أوفى في الفصل 2، بالضبط حول مؤسساتٍ عادلةٍ تماماً في عالمٍ فيه كل البدائل متاحة. لكنَّ الذي لا نعرفه هو ما إذا كان تعددُ أسباب

(*) تجد أنواعاً مختلفة من قواعد التوزيع المحايدة مشروحةً في كتابي المشترك مع جيمس فوستر; *On Economic Inequality* (Oxford: Clarendon Press, 1973, extended edn, with a new Annex. انظر أيضاً Alan Ryan (ed.), *Justice* (Oxford: Clarendon Press, 1993), and David Miller, *Principles of Social Justice* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999.

العدالـة سيسـمح أم لا بظهـور مجموعـةٍ فريـدة مـن المبادئ فـي الوضع الأصلـي. وبـذا، يتعثر الفحص الدقيق لعدالـة راولز الاجتماعية، التي تبدأ خطوةً فخطوة من تعريف وإقامة المؤسسات العادلة، على الدرجة الأولى من السلم.

فـي كتاباتـه الأخيرة، يقـدم راولز بعضَ التنـازلات لصالح إدراك أن 'المواطنيـن سـيختلفون بالطبع حـول مفاهيم العدالة السياسـية التي يرون أنهـا الأكثـر معقوليـة'. بالفعل، ويمضي ليقول في كتابـه قانون الأمم *The Law of Peoples* (1999):

يُعطَى محتوى النقاش العام بجملةٍ من المفاهيم السياسية للعدالة لا بمفهومٍ واحدٍ. فـ[ليست] هناك [ليبراليةٌ واحدة بل] ليبراليات وآراء متصلة بهـا، وبالتالـي كثيرٌ من أشـكال النقاش العـام الذي تحدده جملـةٌ مفاهيم سياسـية معقولة، ليس مفهومُ 'العدالة بصفته إنصافاً' إلا واحداً منها فقط، بصرف النظر عن جدارته.(*)

لكنْ ليس من الواضح، مع ذلك، كيف سيتعامل راولز مع المضامين بعيـدة الأثـر لهذا التنازل. فسـوف تتطلب المؤسسـات النوعيـة، المختارة بشكلٍ صارم للبنية الأساسية للمجتمع، حلاً نوعياً واحداً لمبادئ العدالة، علـى النحـو الذي وصفه راولز في أعماله الأولى، ومنها نظرية في العدالة (1971).(**) لكنْ ما أن يسقطَ زعمُ فرادة مبدئيْ راولز للعدالة (الحالة التي عـرض لها راولز فـي أعماله المتأخرة)، حتى يُصابَ البرنامجُ المؤسسـي

(*) انظر John Rawls, *The Law of Peoples* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999), pp. 137, 141.

(**) يناقـش راولـز مصاعـبَ التوصـل إلـى مجموعةٍ فريدة من المبادئ لإرشـاد عملية الاختيار المؤسسي في الوضع الأصلي في كتابه الأخير *Justice as Fairness: A Restatement*, edited by Erin Kelly (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001), pp. 132–4.

بغموضٍ خطرٍ بيِّن، ولم يقل لنا راولز كثيراً كيف سيكون اختيارُ مجموعةٍ ما من المؤسسات على أساسٍ من المبادئ المتنافسة للعدالة التي تتطلب تكويناتٍ مؤسسية مختلفة للبنية الأساسية للمجتمع. كان في استطاعة راولز، بالطبع، حلُ تلك المشكلة بإسقاط المؤسسية المافوقية مِن عمله المبكر (لاسيما *A Theory of Justice*)، وكان من شأن هذه الخطوة أن تشدَني كثيراً.(*) لكني لا أستطيع الزعمَ للأسف أنَّ هذا كان الاتجاهَ الذي يسير إليه راولز نفسُه بلا ريب، وإنْ أثارت بعضُ أعماله المتأخرة هذه المسألةَ بقوة.

ثلاثة أطفال وفلوت: مثالٌ توضيحي

تقع في صلب المسألة الخاصة بالحل المحايد الفريد للمجتمع العادل تماماً إمكانيةُ قيام أسبابٍ متعددة ومتنافسة للعدالة، كلها تدعي الحياد ومع ذلك تختلف عن – وتتنافس مع – بعضها البعض. دعني أوضح هذه المسألة بمثال يتعين عليك فيه أن تقررَ مَن مِن الأطفال الثلاثة – آن وبوب وكارلا – أحقُّ بالحصول على فلوت يتنازع عليه الثلاثة. تطالب آن بالفلوت على أساس أنها الوحيدة بين الأطفال الثلاثة التي تعرف كيف تعزف عليه (ولا ينكر الطفلان الآخران ذلك)، وأنه سيكون من الإجحاف تماماً منعُ الفلوت من الشخص الوحيد الذي يستطيع العزف عليه في الواقع. إنْ كان هذا كلَ ما تعرفه، فسترى حجةَ إعطاء الفلوت لآن قوية.

(*) إنّ تشككَ جون غراي في نظرية راولز للعدالة أكثرُ راديكاليةً بكثير من تشككي فيها، لكنْ ثمة اتفاق فيما بيننا على رفض الاعتقاد بأن مسائلَ القيمة لا يمكن أن يكونَ لها إلا حلٌ واحدٌ صحيح. أوافق كذلك على أن 'تنوعَ طرق وأنظمة الحياة علامة على الحرية البشرية، لا على خطأ' (*Two Faces of Liberalism* (Cambridge: Polity Press, 2000), p. 139). يدور بحثي حول الاتفاقات العقلانية التي يمكن مع ذلك التوصلُ إليها حول الكيفية التي تستطيع بها العدالة الحدّ من الظلم، بالرغم من اختلاف آرائنا في الأنظمة 'المثالية'.

وفي سيناريو مختلف، يكون بوب هو الذي يَجهَر بالمطالبة بحقه في الحصـول على الفلوت لأنه الفقيـر الوحيد بين الأطفال الثلاثة الذي ليس لديـه ألعابٌ تخصه. وسـوف يمنحه الفلوت شـيئاً يلهو بـه (ويُقر الطفلان الآخران بأنهما أغنى منه ولديهما كثير من أسـباب الرفاهية الجذابة). فإنِ استمعتَ إلى بوب فحسب ولم تستمع إلى الطفلين الآخرين، رأيتَ حجةَ إعطائه الفلوت قوية.

وفـي سـيناريو آخـرَ بديـل، تجهـر كارلا بالمطالبـة بالفلوت مشـيرةً إلـى أنهـا صرفت شـهوراً على صُنعـه بكدها واجتهادهـا (ويؤكد الطفلان الآخـران ذلك)، وتشـتكي من أنها عندما انتهـت من صنعه، 'عندها فقط'، 'أتى الطفلان الآخران ليحاولا مصادرةَ الفلوت منها وتخليصَها إياه'. فإنْ كنتَ لم تسمع إلا لكارلا، فلربما مِلتَ إلى إعطائها الفلوت اعترافاً بحقها المعقول في الحصول على نتاج عملها.

وإنْ أنت اسـتمعتَ إلى الأطفال الثلاثـة وعرفتَ اتجاهاتِ تفكيرهم المختلفـة، حِـرتَ في أمرك لمن تعطي الفلـوت منهم. قد يأخذ المنظرون ذوو الآراء المختلفـة، كالنفعييـن utilitarians أو القائليـن بالمسـاواة فـي الحقوق الاقتصادية economic egalitarians أو الأنصار الصرحاء للحرية الفردية no-nonsense libertarians، موقفاً يقول بوجود حلٍ عادلٍ مباشر ماثـلٍ أمامنـا هنـا، وأنْ لا صعوبةَ في إيجاده. لكنْ مِن شـبه المؤكد أنَّ كلاً منهم سيرى الحلولَ المختلفة كلَ الاختلاف صحيحةً كلَ الصحة.

الأرجـح أنْ يحظـى بـوب الأفقـر بدعمٍ مباشـر نوعـاً ما مـن القائل بالمسـاواة فـي الحقـوق الاقتصادية إذا التـزم هذا بتقليـص الفجوات بين النـاس فيمـا يملكون من وسـائلَ اقتصادية. في المقابل، سـتحظى كارلا، صانعـةُ الفلـوت، بتعاطفٍ مباشـر من القائـل بالحرية الفرديـة. أما النفعي الساعي للمتعة فقد يواجه أصعبَ تحدٍ، لكنه سيميل دون شك إلى إعطاء وزنٍ أكبـر ممـا يعطيـه الأوّلان لحقيقـة أنَّ متعـةَ آن قـد تكـون أكبـرَ لأنها

الوحيـدة التي تسـتطيع العـزفَ على الفلـوت (وهناك أيضاً المثل الشـائع 'waste not, want not': مَـن يحتفـظْ بالمثـل يرغبْ عـن مثيله). وبالرغم مـن ذلـك، سـيعترف النفعي أيضاً بـأن الحرمانَ النسـبي لبـوب يمكن أن يجعـلَ الزيـادةَ الطفيفةَ في سـعادته نتيجةَ حصوله على الفلـوت أكبرَ بهذا القـدر. وقـد لا يروق 'حق' كارلا في التمتع بثمرة عملها مباشـرةً للنفعي، لكنه إنْ فكر بعمق سيجعله ذلك يلحظ إلى حدٍ ما متطلباتِ حوافز العمل فـي خلـق مجتمعٍ يُسـتدام فيه توليدُ الفائدة ويُشـجَع عليه مـن خلال ترك النـاس تحتفـظ بنتاج عملهـا الخاص.(*) ولن يكـونَ دعمُ القائـل بالحرية الفرديـة إعطـاءَ الفلوت لكارلا مشـروطاً كما عند النفعـي بعامل الحوافز، لأن القائلَ بالحرية الفردية سيلحظ مباشرةً حقَ الفرد في الحصول على ما يُنتج بنفسه. ويمكن أن توحِّدَ فكرةُ حق المرء في الحصول على ثمار عمله القائلين بالحرية الفردية، اليمينيين واليسـاريين الماركسـيين معاً، (بصرف النظر عن مقدار نفور كلٍ منهما من الآخر).(**)

النقطـة العامـة هنـا هي أنـه ليس من السـهل اعتبار المزاعـم القائمة علـى السـعي لإشـباع رغبات البشـر، أو القضاءِ على الفقـر، أو حقِ المرء في التمتع بنتاج عمله هو بلا أساس. فلمختلف هذه الحلول حججٌ جدية

(*) نحـن نتنـاول هنـا، بالطبع، حالةً بسـيطة يمكن فيها معرفة مـا ينتجه الفرد. قد يكون هذا سهلاً في حالة صنع الفلوت بيد كارلا وحدها. لكنَّ هذا النوع من التشخيص يثير مشكلاتٍ عميقة، مع ذلك، عندما تدخل عواملُ متنوعة في الإنتاج، ومنها غير العمالة من موارد.

(**) حصل أنَّ كارل ماركس نفسَه أصبح أكثرَ تشككاً في 'حق المرء في عمله'، الذي بـات يَعتبـره 'حقـاً بورجوازيـاً'، يُرفَـض فـي نهاية المطاف لصالح 'التوزيع حسـب الحاجـة'، وهـو رأيٌ طـوَّره بقـوة نوعـاً مـا في عمله الأخيـر، *The Critique of the Gotha Program* (1875). ناقشـتُ هـذا الانفصـام فـي كتابـي، *On Economic Inequality* (Oxford: Clarendon Press, 1973). انظـر أيضـاً، G. A. Cohen, *History, Labour and Freedom: Themes from Marx* (Oxford: Clarendon Press, 1988).

تستند إليها، ولا يسعنا القول، دون شيءٍ من التعسف، أي هذه الحجج البديلة يجب أن تسودَ على الدوام.(*) أود كذلك أن ألفتَ الانتباه هنا إلى الحقيقة الواضحة تماماً أنَّ تباينَ ما بين حجج الأطفال التبريرية ليس تبايناً حول ماهية الفائدةِ الفردية (اعتَبر كلُّ طفل الحصولَ على الفلوت شيئاً مفيداً وحَمَّلَ ذلك في الحُجة التي ساق للمطالبة به)، بل حول المبادئ التي يجب أن تحكمَ توزيعَ الموارد عموماً. وهي تدور حول كيفية عمل الترتيبات الاجتماعية وتحديد المؤسسات الاجتماعية التي يجب أن تُختار، وبأي سبيل، وما سينبثق من هذه المؤسسات في الواقع من تشكلاتٍ اجتماعية فعلية. ليست ببساطة مسألةَ اختلاف المصالح الخاصة للأطفال الثلاثة (وهي مختلفة بالطبع)، بل أن الحججَ الثلاثة كلٌّ منها تشير إلى نوعٍ مختلف من التفكير المحايد غير الاعتباطي.

ينطبق هذا ليس فقط على نظام الإنصاف في الوضع الأصلي لراولز، بل على متطلبات الحياد الأخرى، كمطلب توماس سكانلون تلبية 'ما لا يسع الآخرين رفضُه عقلاً'.(**) وكما تقدم، لكل منظِّرٍ من المنظِّرين المختلفين في الرأي، كالنفعيين، أو القائلين بالمساواة في الحقوق الاقتصادية، أو منظري حق العمل، أو المحتجين بالحرية الفردية البسيطة، أن يُحاجَّ بوجود حلٍ عادلٍ مباشرٍ واحد يمكن بسهولة اكتشافُه، لكنَّ كلاً منهم سيرى أن الحلول المختلفة كل الاختلاف صحيحةٌ كل الصحة. بالفعل، قد لا يكون هناك أيُّ ترتيبٍ اجتماعي عادل تماماً يمكن أن يُتَوَصَلَ إليه بحياد.

(*) كما يقول برنار ويليامز، 'لا يتعين بالضرورة إزالة الاختلاف'. بالفعل، 'يمكن أن يبقى سمةً مهمةً وتأسيسية لعلاقاتنا مع بعضنا البعض، وأن يُعتَبَرَ كذلك شيئاً متوقعاً في ضوء أفضل التفسيرات التي لدينا لكيفية نشوئه' (*Ethics and the Limits of Philosophy* (London: Fontana, 1985), p. 133).

(**) انظر: Thomas Scanlon, *What We Owe to Each Other* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998).

إطار عمل نسبي أم مافوقي؟

لا تنشأ المشكلة في المقاربة المافوقية فحسب من التعدد الممكن للمبادئ المتنافسة التي تزعم أنَّ لها صلةً بتقييم العدالة. فبالرغم من أهمية مسألة عدم وجود ترتيبٍ اجتماعيٍ واحدٍ عادلٍ كلَ العدل يمكن استنباطه، ثمة حجةٌ لصالح المقاربة النسبية حاسمةُ الأهمية للترتيب الاجتماعي العادل وهي سمةُ التكرار في النظرية المافوقية إلى جانب افتقارها إلى الإمكانية العملية. فإنْ كان لنظريةٍ ما في العدالة أنْ ترشدَ إلى اختيار السياسيات أو الاستراتيجيات أو المؤسسات العقلانية، عندئذٍ فإنَّ تعريفَ ترتيباتٍ اجتماعيةٍ عادلةٍ تماماً ليس بالشرط اللازم ولا الكافي لذلك.

لتوضيح هذا الأمر، إذا كنا نحاول أن نختارَ بين لوحةٍ لبيكاسو وأخرى لدالي، لا يعيننا على ذلك استدعاءُ تحليلٍ يقول إنَّ المونا ليزا هي أكملُ لوحةٍ في العالم (حتى لو أمكن عملُ هكذا تحليل مافوقي). ربما يكون الاستماع إلى هذا التحليل مثيراً للاهتمام، أي نعم، لكنْ لا أهميةَ له في الاختيار بين لوحةٍ لبيكاسو ولوحةٍ لدالي.(*) بالفعل، ليس ضرورياً على الإطلاق التحدثُ عما يمكن أن يكونَ أعظمَ أو أكملَ لوحةٍ زيتية في العالم، للاختيار بين تينك اللوحتين البديلتين اللتين أمامنا. ولا هو كافٍ أو يساعدُ في شيء أن نعرفَ عند الاختيار بين لوحتيْ دالي وبيكاسو أن المونا ليزا أكملُ لوحةٍ في العالم.

قد تبدو هذه النقطة بسيطةً بشكلٍ مخادع. أفلا يكون من شأن نظريةٍ تعرِّف بديلاً مافوقياً أيضاً، من خلال عمليةٍ مشابهة، أن تخبرَنا بما نريد

(*) تجد هذه المسائل مبينةً بتفصيل أوفى في مقالتي، 'What Do We Want from a Theory of Justice?', *Journal of Philosophy*, 103 (May 2006). وحول مسائلَ مشابهة، انظر أيضاً Joshua Cohen and Charles Sabel, 'Extra Rempublicam Nulla Justitia?', and A. L. Julius, 'Nagel's Atlas', *Philosophy and Public Affairs*, 34 (Spring 2006).

أن نعرفَ عن العدالة النسـبية؟ الجواب لا – ليس من شـأنها أن تفعل. قد نميل، بالطبع، إلى فكرة أنَّ في إمكاننا ترتيب البدائل بدلالة قربها النسـبي مـن الخيـار الكامـل، بحيث يـؤدي التحديد المافوقي بشـكلٍ غير مباشـر كذلـك إلـى ترتيـب البدائل. لكـنَّ تلك المقارنـة قاصرة، مِن أسـباب هذا القصـور وجـودُ مقاييسَ مختلفة تتفاوت بها الأشـياء (بحيـث تظهر قضيةٌ أخرى هي تقييمُ الأهمية النسبية للتباعد بين هذه المقاييس)، وكذلك لأنَّ القربَ الوصفي ليس بالضرورة دليلاً على القرب القيمي (فشخصٌ يفضل مثلاً شـرابَ التوت على شـراب الأناناس قد يفضل أياً منهما لوحده على مزيـج الاثنين وإنْ كان هذا المزيج، بالمعنى الوصفي الواضح، أقربَ إلى شراب التوت الذي يفضل من شراب الأناناس الصرف).

يمكـن، بالطبع، أن تكونَ لدينا نظريةٌ تقـوم بالأمرين معاً: التقييمات النسـبية بيـن أزواج البدائـل، والتعريف المافوقي (ما لـم يجعل هذا الأمرَ محالاً ما يَرشَـح مِن تعددٍ في الأسـباب المحايدة التي تلح على أذهاننا). وسـتكون هكـذا نظرية نظريةً ’جمعيـة‘ ’conglomerate‘ theory، لكنْ ما ثَـم واحـدٌ من النوعين المختلفين للأحكام يَنتج من الآخر. بعبارةٍ أوضح، إنَّ نظرياتِ العدالة القياسية المرتبطة بمقاربة التعريف المافوقي (كنظريات هوبـس وروسـو وكانـط، مثـلاً، أو في زمننـا راولز ونوزيك) ليسـت، في الحقيقة، نظرياتٍ جمعية. لكنَّ بعضَ هؤلاء الكُتّاب قدَّم، في عملية تطويره نظرياتِه المافوقية، حججاً خاصة حصل أن انتقلت إلى الممارسـة النسبية. لكنَّ تعريفَ البديل المافوقي بشـكلٍ عام لا يقدم حلاً لمسـألة المقارنات بين أي بديلين ليسا مافوقييْن.

تتطرق النظرية المافوقية ببساطة إلى مسألةٍ مختلفة عن مسائل التقييم النسـبي – مسـألةٍ قد تكون ذاتَ أهمية فكريةٍ كبيرة، لكنْ لا ارتباطَ مباشراً لهـا بمسـألة الاختيار التي يتعين علينا مواجهتُهـا. المطلوب بدلاً من ذلك اتفـاق، يقوم على النقاش العـام، على ترتيب البدائل التي يمكن أن تتبلورَ

في الواقع. إنَّ ما يفصل بين المافوقي والنسبي واسعٌ جداً، كما سيتضح بتفصيلٍ أوفى في الفصل 4 ('الصوت والخيار الاجتماعي'). وكما تبين، فإنَّ المقاربةَ النسبية ذاتُ أهميةٍ مركزية للممارسة المعرفية التحليلية لـ'نظرية الخيار الاجتماعي'، التي طلع بها الماركيز دو كوندورسيه وعلماء رياضيات فرنسيون آخرون في القرن الثامن عشر، كانوا في الأساس يعملون بباريس.(*) لَم تُستخدَم الممارسة النظامية للخيار الاجتماعي كثيراً مدةً طويلة، وإنْ استمر العمل في المجال المتفرع عنها الذي هو نظرية التصويت. وقد أحيا هذه الممارسةَ وأعطاها شكلَها الحالي كينيث أرو في منتصف القرن العشرين.(**) وأصبحت هذه المقارنة، في العقود الأخيرة، حقلاً نشطاً جداً في البحث التحليلي، وطرقٍ ووسائلِ الاستكشاف لتأسيس تقييماتِ البدائل الاجتماعية على قيمِ وأولوياتِ الناس المعنيين بها.(***) وبما أن أدبياتِ نظرية الخيار الاجتماعي تقنيةٌ جداً في العادة ورياضيةٌ إلى حدٍ بعيد، وبما أن كثيراً من النتائج في هذا الحقل لا يمكن إثباتُها إلا بتفكيرٍ رياضي مُغرِقٍ [في التجريد]،(****) لم تحظَ مقاربتُها الأساسية

(*) انظر على وجه الخصوص J.-C. de Borda, 'Mémoire sur les élections au scrutin' *Mémoires de l'Académie Royale des Sciences* (1781); Marquis de Condorcet, *Essai sur l'application de l'analyse à la probabilité des decisions rendues à la pluralité des voix* (Paris: L'Imprimerie Royale, 1785).

(**) Kenneth J. Arrow, *Social Choice and Individual Values* (New York: Wiley, 1951; 2nd edn, 1963).

(***) حول الخصائص العامة لمقاربة الخيار الاجتماعي التي تدفع إلى النتائج التحليلية وتساندها، انظر محاضرة ألفريد نوبل التي ألقيتُ باستوكهلم في ديسمبر 1998، ونُشرت فيما بعد بعنوان 'The Possibility of Social Choice', *American Economic Review*, vol. 89 (1999)، وفي: *Les Prix Nobel 1998* (Stockholm: The Nobel Foundation, 1999).

(****) لكنَّ الصيغَ الرياضية مهمة بعضَ الشيء لمحتوى المناقشات، المطروحةِ من خلال مسلَّمات وقضايا. للوقوف على بعض الصلات بين البراهين الرياضية وغير

نسبياً بكبير اهتمام، لاسيما من الفلاسفة. ومع ذلك، فإنَّ المقاربةَ ومنطقَها الـذي تقـوم عليـه قريبان جداً من الفهـم الفطري السـليم لطبيعة القرارات الاجتماعية المناسبة. في مقاربتي الاستدلالية التي أحاول أن أقدمَ في هذا الكتـاب، سـيكون لما أقتبـسُ من أفكار من نظرية الخيـار الاجتماعي دورٌ أساسي.(*)

التبلورات الفعلية والحيوات والقدرات

أتحول الآن إلى الجانب الثاني للبينونة، لإدراك الحاجة إلى نظريةٍ لا تُقتصر على اختيار المؤسسات، ولا على تعريف الترتيبات المثالية. ترتبط الحاجـة إلى فهمٍ للعدالـة قائمٍ على الإنجاز بفكرةِ أنَّ العدالةَ لا يمكن إلا أن تهتـمَ للحيـوات التـي يمكـن أن يحياها النـاسُ بالفعـل. ولا يمكن أن تَحُـلَ المعلوماتُ عن المؤسسـات التي توجد والقواعـدِ التي تعمل محلَ أهميـة الحيـوات والتجارب والإنجازات البشـرية. المؤسسـاتُ والقواعدُ مهمةٌ جداً، أي نعم، في التأثير على مجريات الأمور، وهي كذلك جزءٌ لا يتجزأ من العالم الفعلي، لكنَّ الحقيقةَ المتجسـدةَ في الواقع تتخطى كثيراً الصورةَ الهيكليةَ التنظيمية، وتشمل أنماطَ الحياة التي يستطيع الناس – أو لا يستطيعون – اتباعَها.

إنـه بأخـذ طبيعةِ الحيوات البشـرية فـي الاعتبار، يكـون من المنطق

الرياضية، انظر كتابي *Collective Choice and Social Welfare* (San Francisco, CA: Holden-Day; republished, Amsterdam: North-Holland, 1979)، وتـرى فيـه تتابعـاً مـن الفصـول الرياضية وغير الرياضية. انظر أيضاً مسـحيَ الهام لأدبيات الموضـوع فـي 'Social Choice Theory', in Kenneth Arrow and Michael Intriligator (eds) *Handbook of Mathematical Economics* (Amsterdam: North-Holland, 1986).

(*) تجد في الفصل 4 'الصوت والخيار الاجتماعي' بحثاً مفصلاً للصلات التي تجمع بين نظرية الخيار الاجتماعي ونظرية العدالة.

الاهتمـام لا فـي ما يمكننا عملُه بنجاح من أمورٍ فحسـب، بل وفيما نملك حقيقـةً من حرية اختيار بيـن مختلف أنماط الحياة الممكنة. فحريةُ اختيار حياتنا يمكن أن تسهمَ إلى حدٍ كبير في صلاح حالنا، لكنْ إذا مضينا إلى ما هو أبعد من منظور صلاح الحال well-being، يمكن اعتبار الحرية ذاتِها مهمـة. فـأنْ يكونَ المرء قادراً على التفكير والاختيار هذا جانبٌ مهمٌ جداً من الحياة البشـرية. في الحقيقة، لا يتعين علينا السـعيُ لصلاح حالنا نحن فقط، ويعود إلينا نحن أن نقررَ ما يسـتحق في رأينا أن نسـعى له (ستُبحث هذه المسألة بتفصيلٍ أوفى في الفصلين 8 و9). ليس علينا أن نكونَ كغاندي أو مارتن لوثر كينغ الأصغر أو نيلسون مانديلا أو ديزموند توتو، لندركَ أنه يمكن أن تكونَ لدينا أهدافٌ أو أولويات تختلف عن السعي لصلاح حالنا نحـن فقط.(*) كذلـك الحريات والقدرات التي نتمتع بهـا يمكن أن تكونَ أيضاً قيِّمةً لنا، ويعود إلينا في النهاية أن نقررَ كيف نستخدمها.

مـن المهم التشـديد، حتى في هذه السـرد الوجيز (ثمـة بحثٌ أوفى لذلـك فـي الكتـاب، لاسـيما فـي الفصـول 11–13)، علـى أنه لـو قُيِّمت الإنجـازات الاجتماعيـة بدلالة القدرات الفعلية للنـاس لا بدلالة منافعهم وسـعادتهم (كما يوصي جيريمي بنتام وغيرُه من النفعيين)، لاستبانت لك بينوناتٌ مهمةٌ جداً. أولاً، كان سـيُنظَر إلى حيوات الناس نظرةَ اسـتيعاب، مـع لحـظ الحريات الحقيقة التي يتمتعون بها، بدل تجاهل كلِ شـيءٍ آخر سـوى المتـع أو الفوائـد التي ينتهي الأمـر بحصولهم عليهـا. وثمة كذلك جانبٌ مهمٌ ثانٍ للحرية: أننا نصبحُ مسؤولين عما نفعل.

تمنحنا حريةُ الاختيار فرصةَ أن نقررَ ما الذي يتعين علينا فعلُه، لكنْ

(*) رأى آدم سـميث أنه حتى الشـخص الأناني، لديه 'في طبيعته، كما لا يخفى، بعض المبـادئ التـي تجعلـه يهتم لثروة الآخرين' وذهب حتى إلى أنَّ 'أشـدَ الناس خِسـةً، وأشـدَهم خرقاً لقوانين المجتمع، لا يخلو من ذلك الاهتمام تماماً' (*The Theory of Moral Sentiments*, I.i.1.1. in the 1976 edn, p. 9).

مع هذه الفرصة تأتي المسـؤولية عما نفعل - بقدر ما يكون فِعلنا اختياراً لا اضطـرارا. وبمـا أنَّ القـدرةَcapability هي اسـتطاعة القيام بشـيء، فإنَّ المسـاءلةَ التـي تنبثق من تلك الاسـتطاعة تكون جزءاً مـن منظور القدرة، ويمكـن أن يفسـحَ هـذا فـي المجال لمـا يمكن تسـميتُه عمومـاً متطلبات الواجب deontological demands. ثمة تطابقٌ جزئي هنا بين الاهتمامات المنصبَّة على المشيئة [البشرية] agency [بمعنى قدرة الإنسان الفرد على اختيار أفعاله وإنفاذِها في العالم، وسيكون لهذه الكلمة هذا المعنى حيثما وردت في الكتاب] وبين مضامين المقاربة القائمة على القدرة على الفعل capability؛ لكـنْ ما ثَم شـيءٌ يمكن مقارنتُه مباشـرةً فـي المنظور النفعي (الذي يربط مسؤوليةَ المرء بسعادته الخاصة).(*) يأخذنا منظورُ الإنجازات الاجتماعية، ويشـمل هذا القدراتِ الفعليـة التي يمكن أن يمتلكَها الناس، حتماً إلى قضايا أخرى شديدةِ التنوع قد يتضح أنها شديدةُ الأهمية لتحليل العدالة في العالم ولا مناصَ من معالجتها والتدقيق فيها.

فرقٌ كلاسيكي في الفقه الهندي

فـي فهمنـا التبايـنَ القائمَ بين النظـرة المنصبَّة علـى الترتيب [النظرة المافوقيـة] وبين النظرة المنصبَّة على الإنجـاز الفعلي [النظرة الماتحتية]، من المفيد أن نستدعيَ من الأدبيات السنسكريتية فارقاً قديماً في الأخلاق والفقـه. لنأخـذِ الكلمتيـن المختلفتيـن - نيتي *niti* ونيايـا *nyaya* - اللتين تعنيان كلتاهما العدالة بالسنسكريتية الفصحى. مِن الاستخدامات الأساسية لكلمة نيتي معنى الملاءمة التنظيمية organizational propriety والصوابية السـلوكية behavioural correctness. أما كلمة نيايا فتعني، بخلاف كلمة نيتي، مفهوماً شاملاً للعدالة الناجزة. وفق خط النظر ذاك، يتعين تقييمُ أدوار

(*) ستُدرس هذه القضية بتفصيل أوفى في الفصل 9، 'تعدد مسارات التفكير المحايد'، والفصل 13، 'السعادة والصّلاح الاجتماعي والقدرات'.

المؤسسات والقواعد والتنظيم، على أهميتها، من منظور النيايا الأشمل والأكثر استيعاباً، المرتبط حتماً بالعالم التي يظهر في الواقع، وليس فقط بالمؤسسات أو القواعد الذي حدث أن صارت لدينا.(*)

لنأخذ تطبيقاً خاصاً، فقد تحدث منظرون قانونيون هنود قدماء باستخفاف عما سموه ماتسيانيايا*matsyanyaya*، 'العدالة في عالم السمك'، حيث تلتهم السمكةُ الكبيرة متى شاءت السمكةَ الصغيرة. ونبهونا إلى أن تجنبَ 'عدالة السمك' يجب أن يكونَ جزءاً أساسياً من العدالة، وأنَّ مِن الأهمية بمكان الحرص على ألا تغزوَ 'عدالة السمك' عالَمَ البشر. المُدرَك المركزي هنا هو أن تحققَ العدالة بمعنى نيايا ليس فحسب مسألةَ الحكم على المؤسسات والقواعد بل الحكم على المجتمعات نفسِها. فلا أهميةَ لمدى ملاءمة التنظيمات والقواعد القائمة إذا كانت السمكة الكبيرة ما تزال تلتهم السمكةَ الصغيرةَ متى شاءت، عندئذٍ، لا بد أن يكونَ ذلك خرقاً واضحاً للعدالة البشرية متمثلةً بـ النيايا.

دعني أضرب لك مثلاً لتوضيح الفرق بين نيتي ونيايا. اشتُهر عن إمبراطور روما المقدسة فرديناند الأول أنه قال ذات مرة: 'Fiat justitia, et pereat mundus'، أي، 'فليَقُمِ العدل ولو فنيَ العالَم' 'Let justice

(*) حدثَ أنْ كان أشهرُ المنظّرين القانونيين الهنود القدماء، أعني، مانو، مهتماً جداً لأشكال الملاءمة التنظيمية، نيتي، لاسيما وفي أغلب الأحيان بأشدها صرامة (سمعت مرةً في مناقشاتٍ هندية معاصرة وصفاً لمانو يفتقر إلى الدقة، قيل فيه عنه إنه 'مشرِّع فاشي'. لكنْ حتىَ مانو لم يستطع الإفلات من أسر التبلورات الواقعية والنيايا، في تبرير سَداد هذا النوع أو ذاك من الملاءمة التنظيمية والصوابية السلوكية؛ فمثلاً، كان يُقال لنا 'أن تكونَ مظلوماً خيرٌ لك من أن تكون ظالماً، لأن المظلوم ينام سعيداً، ويُفيق سعيداً، ويتحرك في العالم بسعادة؛ لكنَّ الظالمَ يَهلك.' (الباب 2، الوصية 163). كذلك قال، 'كلُ الديانات عقيمة ما لم تقدِّر النساء، لأنَّ 'نساء العائلة عندما يكنَّ شقيات، سرعان ما تتحطم العائلة، لكنها تزدهر دوما عندما لا يكنَّ كذلك'، (الباب 3، الوصيتان 56 و57). عن ترجمة وندي دونيجر الممتازة لـ *The Laws of Manu* (London: Penguin, 1991).

'be done, though the world perish'. يمكـن تصويـرُ هذا القول المأثور الحـدي كــ نيتـي – صـارم جـداً – يؤيـده البعـض (كمـا كان تماماً شـأن الإمبراطـور فردينانـد فـي الواقع)، لكنْ قد يكون مـن الصعب قبولُ كارثةٍ شاملة مثلاً لعالمٍ عادل، عندما نفهم العدالةَ بشكلها الأوسع نيايا. فإنْ فنيَ العالـم فعـلاً، لا يعـود لدينا شـيءٌ كثير للاحتفاء بذلك الإنجـاز، وإنْ كان يمكن تصوراً الدفاعُ عن الـ نيتي الشديدة الصارمة المؤدية إلى هذه النتيجة الحدية بحججٍ مختلفة شديدةِ التعقيد.

كذلـك المنظـور الماواقعـي realization-focused perspective يجعل من السـهل إدراكَ أهميةِ منع الظلم الواضح من العالم، بدل السـعي للعدالة الكاملة. وكما تبيَّن من مثال عدالة السـمك، ليس موضوعُ العدالة مجـردَ محاولـةِ تحقيق – أو الحلـم بتحقيق – نوعٍ من المجتمع العادل أو الترتيبات الاجتماعية العادلة تماماً، بل منع الظلم الفادح السـافر (كتجنب دولة عدالة السمك الرهيبة). فمثلاً، عندما ثار الناس للقضاء على العبودية في القرنين الثامن عشـر والتاسـع عشـر، لم يفعلوا ذلك بشـرط أن يؤديَ القضـاءُ علـى العبوديـة إلى عالـم عـادلٍ تماماً. بل كان يقولـون إن مجتمعَ العبودية كان جائراً جداً (من الكُتّاب آنفي الذكر الذين كانوا منشغلين تماماً بتقديم هذا المنظور، آدم سـميث وكوندورسـيه وماري وولستونكرافت). كان تشـخيصُ ظلـم العبوديـة الذي لا يطاق هو الذي جعـل القضاءَ عليها أولويـةً مهيمنـة، ولـم يسـتوجب ذلك البحـثَ عن إجمـاعٍ على مـا يُعتبر مجتمعـاً عـادلاً تماماً. وأولئـك الذين ظنوا، من كل عقولهـم، أنَّ الحربَ الأهليةَ الأمريكية، التي أدت إلى القضاء على العبودية، كانت إنجازاً كبيراً للعدالـة بأمريـكا ربما يضطرون إلى ترويض أنفسـهم على تقبل حقيقةِ أنه لا يوجـد الكثيـر مما يقال في منظور المؤسسـية المافوقية (حيث لا تباينَ سوى بين ما هو عادلٌ تماماً وما سوى ذلك) حول تقدم العدالة من خلال

القضاء على العبودية.(*)

أهمية الصيرورات والمسؤوليات

ربما كان أولئك الذين يميلون إلى النظر إلى العدالة من خلال الـ نيتي بدل الـ نيايا، بصرف النظر عما يسمون هذا الانقسام الثنائي، متأثرين بخوفهم من أن يميلَ بهم التركيز على التبلورات الفعلية إلى تجاهل أهمية الصيرورات الاجتماعية، بما في ذلك ممارسة الواجبات والمسؤوليات الفردية. قد نكون نفعل الصواب ومع ذلك لا ننجح. أو، قد نحصل على نتيجةٍ طيبة ليس لأننا سعينا لها بل لسببٍ ما آخر، ربما كان حتى عارضاً، وقد نتوهم توهماً أن العدالة تحققت. ورُب قائل إن التركيزَ فحسب على ما يحدث في الواقع، وتجاهلَ الصيرورات والمساعي والسلوكيات جملةً واحدة، قد لا يكون كافياً. وقد يختلط الأمر على الفلاسفة الذين يشددون على دور الواجب والسمات الأخرى لما يسمونه مقاربة الواجب deontological approach فيظنون أن التمييزَ بين الترتيبات [النظرية] والتبلورات [الفعلية] يشبه ربما إلى حدٍ بعيد التباينَ القديمَ القائمَ بين المقاربة المنصبَّة على الواجب deontological approach والمقاربة المنصبَّة على العواقب consequential approach إلى العدالة.

مهمٌ أن نأخذَ هذا الشاغلَ في الاعتبار، لكني أراه في غير محله من

(*) من المثير للاهتمام أنَّ تشخيصَ كارل ماركس لـ'الحدث العظيم الأوحد في التاريخ المعاصر' جعله يعزو تلك العلامة الفارقة إلى الحرب الأهلية الأمريكية التي أدت إلى القضاء على العبودية (انظر كتاب *Capital*, vol. I (London: Sonnenschein, (1887), Chapter X, Section 3, p. 240). وبالرغم من أن كارل ماركس كان يعتبر ترتيبات العمالة الرأسمالية استغلالية، كان حريصاً على الإشارة إلى مقدار التحسن الهائل الذي شكّله نظام العمالة المأجورة بالمقارنة مع نظام العمالة المستعبَدة؛ حول هذا الموضوع، انظر أيضاً كتاب ماركس: *Grundrisse* (Harmondsworth: Penguin Books, 1973). مضى تحليل ماركس للعدالة، بـ'المرحلة النهائية للشيوعية'، أبعد بكثير مما تصور، وقد تعرَّض لمناقشةٍ مسهبة من نقاده.

الناحية الجوهرية. فكي يكونَ توصيفُ التبلورات الفعلية كاملاً، يجب أن يتسعَ للصيرورات الدقيقة التي يمكن أن تنشأ منها الظروف المحتملة. سميتُ ذلك في مقالةٍ بمجلة *Econometrica* منذ نحو عقد 'المحصلة الشاملة' 'comprehensive outcome' التي تشمل الصيروراتِ المعنية، ويجب تمييزُها عن 'المحصلة النهائية' 'culmination outcome'،(*) فالتوقيفُ التعسفي لشخصٍ ما، مثلاً، هو أكثرُ من مجرد إلقاء القبض عليه واحتجازه - إنه كما يدل عليه اسمه، توقيفٌ تعسفي. كذلك، دورُ المشيئة البشرية human agency لا يمكن طمسُه بالتركيز حَصراً على ما يحدث وحسب؛ فمثلاً، ثمة فرقٌ حقيقي بين بعض الناس الذين يموتون جوعاً نتيجة ظروفٍ تخرج عن يد أي شخص وأولئك الذي يجوّعون حتى الموت باختيارٍ وتصميمٍ من أولئك الذين يريدون الوصول إلى هذه النتيجة (كلتا الحالتين، بالطبع، مأساويتان، لكنَّ صلتَهما بالعدالة لا يمكن أن تكونَ واحدة). أو، إذا أخذنا حالةً مختلفة، إذا كان لمرشحٍ رئاسي في انتخابات أن يقولَ إنَّ المهم حقاً عنده لا أن يربحَ الانتخاباتِ القادمةَ فحسب، بل 'أن يربحَها عن استحقاقٍ شرعي'، عندئذٍ تكون المحصلة المرجوة نوعاً من المحصلة الشاملة.

أو لنأخذ مثالاً آخرَ مختلفاً. في القصيدة الملحمية الهندية الماهابهاراتا، وفي الجزء منها المسمى بهاغافادجيتا (أو جيتا، اختصاراً) عشيةَ المعركة التي هي الحدث المركزي في الملحمة الشعرية، يُعبِّر البطل الذي لا يُهزَم، أرجونا، عن قلقه العميق مما ستؤدي إليه المعركة من ضحايا كثيرة تجعله يتردد في خوضها. أشار عليه مستشارُه، كريشنا، بأن يعطيَ الأولوية لواجبه، أي، أن يخوضَ المعركة، بصرف النظر عن العواقب. غالباً ما يفسَر ذلك الجدلُ الشهير على أنه صراعٌ بين أدب

Amartya Sen, 'Maximization and the Act of Choice', *Econometrica*, 65 (*) (1997).

الواجب deontology والنظرِ في العواقب consequentialism، يحث فيه كريشنا، عالِمُ الأخلاق، أرجونا على أداء واجبه، بينما ينتاب الأخيرَ، الناظرَ المزعوم في العواقب، القلقُ من العواقب الرهيبة للحرب.

أراد كريشنا من تلبية مطالب الواجب كسبَ النقاش، على الأقل كما يرى من المنظور الديني. بالفعل، أصبحت البهاغافادجيتا رسالةً بالغةَ الأهمية في الفلسفة الهندية، تركز خاصةً على 'نزع' الشكوك من فكر أرجونا. وقد أيد موقفَ كريشنا الأخلاقيَ كذلك بقوة كثيرٌ من شُرَّاح الفلسفة والأدب في العالم. ففي الرباعيات الأربع، يلخص تي.إس. إليوت رأيَ كريشنا بصيغةِ نصح: 'فامضِ، يا ركبُ، للأمام./ لا تَعبأ بمغبَّة الإقدام' ويشرح إليوت لنا النقطةَ حتى لا يفوتَنا المقصود: 'لا وداعاً أقولُ، أيها الرَكبُ، إنما للأمام'.(*) قلتُ في كتابٍ آخر (الهندي المجادل *The Argumentative Indian*) إننا إذا خرجنا من الحدود الضيقة لخاتمة الجدال في الجزء من الماهابهاراتا المسمى بهاغافادجيتا، ونظرنا إلى المقاطع الأولى لهذا الجزء التي يعرض فيها أرجونا رأيَه، أو نظرنا إلى الماهابهاراتا ككل، اتضحت لنا تماماً محدودياتُ رأي كريشنا أيضاً.(**) بالفعل، ففي أواخر الماهابهاراتا، بعد الخراب الكامل للأرض الذي أعقب النهاية المظفرة لـ'الحرب العادلة'، وفيما كانت محارق الجثث تتقد بانسجام والنساء يَنُحْن على مَن هلك مِن أحبائهن، يصعب الاقتناع بغلبة رأي كريشنا تماماً على رأي أرجونا الأشمل. وربما بقي مغزىً قوي في 'وداعاً' كذلك، لا في 'إلى الأمام' فحسب.

وبالرغم من أن هذا التعارض ربما ينطبق عليه عموماً معنى التمييز بين وجهة النظر في العواقب ووجهة النظر إلى الواجب، فمن المهم جداً

(*) T. S. Eliot, 'The Dry Salvages' in *Four Quartets* (London: Faber and Faber, 1944), pp. 29–31.

(**) Amartya Sen, *The Argumentative Indian* (London and Delhi: Penguin, 2005).

هنا تجاوزُ ذلك التناقض البسيط إلى معاينة فحوى شـواغل أرجونا ككل حـول تـردده في الإقدام. فلم يكن أرجونا قلقاً فحسـب من حقيقة أنه، لو كان للحرب أن تقع، وكان هو قائدَ الحشـود التي تقف إلى جانب العدالة والنـزول عند مقتضيـات الواجب، فإنَّ كثيراً من الناس سـيُقتلون. بل كان أرجونا يعبر كذلك عن قلقه، في القسم الأول من الجيتا ذاتها، من أنه هو نفسَـه سـيَقتل حتماً كثيراً مـن الناس الذين كان يُكِـنّ لأكثرهم وداً وكانت تربطه بهم علاقاتٌ شـخصية، في هذه المعركة بين جناحيْ العائلة نفسِـها، التي انضم إليها آخرون، يعرفهم الطرفان. بالفعل، فالحدث الحقيقي الذي يُقلـق أرجونا يتجاوز النظرةَ المنفصلةَ عن الصيرورة إلى العواقب. فالفهمُ الصحيـح للإنجـاز الاجتماعـي – ذي الأهميـة المركزية للعدالـة بصفتها نيايا – يجب أن يأخذَ في الاعتبار الشـكلَ الشـاملَ للسـرد المشـتملَ على الصيرورة.(*) وسـيكون من الصعب إسقاطُ منظور الإنجازات الاجتماعية بحجة أنه محصورٌ بالنظر في العواقب فحسب ويتجاهل الأساسَ الفكري لشواغل الواجب.

المؤسسية المافوقية واللامبالاة العالمية

أنهي هذه المناقشة التمهيدية بملاحظةٍ أخيرة حول جانبٍ مقيِّدٍ خاص للتركيزِ المهيمنِ في الفلسـفة السياسـية السائدة على المؤسسية المافوقية. لنأخـذ أيـاً من التعديـلات الكبيرة الكثيـرة التي يمكن أن تُطـرَحَ لإصلاح البنيـة المؤسسـية لعالـم اليـوم لجعلـه أكثـرَ عدلاً وأقـل جـوراً (بالمعايير المقبولـة عموماً). خـذ، مثلاً، إصلاحَ قوانين الاختراع التي تجعل الأدويةَ الثابتةَ رخيصةَ الإنتاج أيسرَ تناولاً على المرضى الفقراء (الذين يعانون من الإيدز، مثلاً) – وهذه قضيةٌ تتسم ببعض الأهمية للعدالة العالمية. السؤال المتوجِّـبُ علينـا طرحُه هنا هـو: ما هي الإصلاحات الدوليـة التي نحتاج

(*) سأعود إلى هذه القضية في الفصل 10، 'التبلورات الفعلية والعواقب والمشيئة'.

لجعل العالم أقلَ جوراً بقليل مما هو عليه الآن؟

لكنَّ ذلك النوعَ من النقاش حول تعزيز العدالة عموماً، وتوسيع العدالة العالمية خصوصاً، سوف يبدو مجردَ 'حديثٍ فضفاض' لأولئك المقتنعين بدعوى هوبس - وراولز - أننا نحتاج إلى دولةٍ ذات سيادة لتطبيق مبادئ العدالة من خلال اختيار مجموعةٍ مثالية من المؤسسات: وهذا انعكاسٌ مباشر لأخذ مسائل العدالة في إطار المؤسسية المافوقية. وسوف تتطلب العدالةُ العالميةُ الكاملة، من خلال مجموعةٍ من المؤسسات العادلة تماماً، إنْ أمكنَ إيجادُ هكذا شيء، حتماً دولةً عالمية ذاتَ سيادة، وفي غياب مثل هذه الدولة، تبدو مسائلُ العدالة العالمية للمافوقيين غيرَ واردة.

لنأخذِ النبذَ القوي لـ'فكرة العدالة العالمية' من جانبٍ واحدٍ من أكثر الفلاسفة المعاصرين أصالةً وقوةً وإنسانية، صديقي توماس ناجل، الذي تعلمت منه الكثير. ففي مقالٍ له شديدِ الأسر في مجلة الفلسفة والشؤون العامة *Philosophy and Public Affairs* سنة 2005، يعتمد بالضبط على فهمه المافوقي للعدالة ليَخلصَ إلى أنَّ العدالةَ العالمية موضوعٌ لا يصلح للنقاش، لأنَّ المتطلباتِ المؤسسيةَ الدقيقةَ التي يتطلبها العالَم العادل لا يمكن تلبيتُها على المستوى العالمي في هذا الوقت. وكما يقول، فإنه 'يبدو لي صعباً جداً مقاومة دعوى هوبس حول العلاقة بين العدالة والسيادة' و'إذا كان هوبس على حق، فإنَّ فكرةَ العدالة العالمية بلا حكومةٍ عالمية وهم.'(*)

في السياق العالمي، يركز ناجل، بالتالي، على توضيح المتطلبات الأخرى، التي يمكن تمييزُها عن متطلبات العدالة، كالـ'الحد الأدنى من الفضيلة الإنسانية' (التي 'تَحكم علاقتَنا بكل الأشخاص الآخرين') وكذا الاستراتيجيات طويلة المدى للتغيير الجذري في الترتيبات المؤسسية

(*) انظر Thomas Nagel, 'The Problem of Global Justice', *Philosophy and Public Affairs*, 33 (2005), p. 115.

('أعتقـد أن المسـارَ الأرجـح إلى نـوعٍ ما من العدالة العالمية سـيكون من خلال خلقِ هياكلَ سلطويةٍ جائرة وغير شرعية بشكلٍ سافر يمكن التغاضي عنهـا لمصلحـة أكثر الدول-الأمـم الحاليةِ قوة').(*) التناقـض هنا هو بين النظـر إلـى الإصلاحـات المؤسسـية بدلالة دورهـا في أخذنا إلـى العدالة المافوقيـة (كمـا يعرفها ناجل)، وبيـن تقييمها بدلالة التحسـين الذي تأتي به هذه الإصلاحات بالفعل، لاسيما من خلال إلغاء ما يُعتبَر حالاتِ ظلمٍ سافر (وهذا جزء أساسي من المقاربة المطروحة في هذا الكتاب).

فـي مقاربة راولز أيضاً، يتطلب تطبيقُ نظريةٍ ما في العدالة مجموعةً كبيرة من المؤسسـات تشـكِّل الهيكلَ الأساسـيَ للمجتمع العادل تماماً. لا غرابـة، فراولـز يتخلى في الواقع عـن مبدأيْه للعدالة عندما يتعلق الأمر بتقييـم كيفية التفكير فـي العدالة العالمية، ولا يمضي في الاتجاه الخيالي فيطالـب بحكومـةٍ عالمية. وفي كتابٍ صدر لـه لاحقاً بعنوان قانون الأمم *The Law of Peoples*، يستدعي راولز نوعاً من 'المتمم' لمسعاه الوطني (أو، داخل البلد الواحد) لتلبية متطلبات 'العدالة بصفتها إنصافاً'. لكنَّ هذا المتممَ يأتي في صورةٍ هزيلةٍ جداً، من خلال نوعٍ من التفاوض بين ممثلي مختلف البلدان حول بعض المسائل الأولية جداً للكياسة والإنسانية – ما يمكن اعتباره سماتٍ محدودةً جداً للعدالة. في الحقيقة، لا يحاول راولز اسـتنباطَ 'مبادئَ عدلية' مما قد يتمخـض عن تلك المفاوضات (بالفعل، لا يمكـن أن يتمخـضَ عـن هـذه المفاوضـات شـيء يمكـن أن يسـمَى بهـذا الاسـم)، ويركـز بدلاً من ذلـك على بعض المبادئ العامة للسـلوك الإنساني.(**)

بالفعـل، تُقلِص نظريـةُ العدالة، على النحو الذي صيغت به في إطار

(*) Ibid., pp. 130–33, 146–7.

(**) انظر John Rawls, *The Law of Peoples* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999).

المؤسسية المافوقية الحالية – وإنْ بحسن نية – كثيراً من أكثر القضايا صلةً بالعدالة إلى كلامٍ فارغ. فعندما يتحرك الناس في العالم للحصول على قدرٍ أكبرَ من العدل – وأشدد هنا على الكلمة النسبية 'أكبر' – لا يطالبون بنوعٍ من 'الحد الأدنى من الإنسانية'. ولا هم يتحركون سعياً لمجتمعٍ عالميٍ 'عادلٍ تماماً'، بل لرفع بعض الترتيبات الجائرة بشكلٍ طاغٍ لتعزيز العدالة العالمية، كما فعل آدم سميث، أو كوندورسيه أو ماري وولستونكرافت في زمنهم، يمكن التوصل إلى الاتفاق عليها بالنقاش العام، بالرغم من استمرار تباعد الآراء في مسائلَ أخرى.

وإلا، فلا عزاءَ للمظلومين ربما إلا في قصيدة سيموس هيني المؤثرة التي يقول فيها:

لا أَمَـلَ، التاريخُ يقولْ	History says, Don't hope
في هذا الجَنْبِ من القبرْ،	On this side of the grave,
ولكنْ يعلو مَدُّ العدلْ	But then, once in a lifetime
المأمولُ، يوماً في العمْرْ،	The longed-for tidal wave
وتسقطُ لا من لا أملْ(*)	Of justice can rise up,
	And hope and history rhyme.

بالرغم من شدة التوق إلى أن تسقطَ 'لا' من 'لا أمل'، ليس في المؤسسية المافوقية متسعٌ كبير لذاك الوعد. تقدم هذه المحدودية مثالاً للحاجة إلى بينونةٍ كبيرة عن نظريات العدالة السائدة. وذلك هو موضوعُ هذا الكتاب.

(*) Seamus Heaney, *The Cure at Troy: A Version of Sophocles' Philoctetes* (London: Faber and Faber, 1991).

الجزء الأول

متطلبات العدالة

1
العقل والموضوعية

كتب لودڤيغ ويتغنشتاين، أحدُ أعظم فلاسفة هذا العصر، في مقدمة كتابه المهم الأول في الفلسفة، طرق المعالجة المنطق-فلسفية *Tractatus Logico-Philosophicus*، المنشورِ سنة 1921: 'ما يمكن أن يقال على أي حال يمكن قولُه بوضوح؛ وما لا يستطيع المرءُ قولَه، عليه أن يَسكتَ عنه.'(*) وسوف يراجع ويتغنشتاين آراءه في الكلام والوضوح لاحقاً في عمله، لكنْ من المريح أن الفيلسوفَ الكبير، حتى عندما كان يكتب كتابَه ذاك، لم يكن دوماً يعمل بوصيته هذه تماماً. ففي رسالةٍ له إلى پول إنغلمان، كتبها سنة 1917، أدلى ويتغنشتاين بهذه الملاحظة الغامضة العجيبة: 'أعمل بدأبٍ شديد وأتمنى لو كنت أفضلَ وأذكى. وأنَّ هذا هو ذاك لا يختلف عنه.'(**) حقاً؟ أن يكونَ إنساناً أذكى وشخصاً أفضل بآنٍ معاً؟

أُدرك، بالطبع، أن الاستعمالَ المعاصر على جانبي الأطلسي طمس الفارقَ بين كون المرء 'جيداً' good كصفةٍ أخلاقية وبين كونه 'بخير' well من الناحية الصحية. (خالياً من الآلام والأسقام، وضغطُ دمه طبيعي، وما إلى ذلك)، ولم أعد أبالي منذ وقتٍ طويل بالوقاحة السافرة لبعض

(*) من المثير للاهتمام الإشارةُ إلى أن إدموند بورك تحدث كذلك عن صعوبة التحدث في بعض الظروف (انظر المقدمة، حيث استشهدت ببورك حول هذه المسألة)، لكنّ بورك واصل الحديث عن الشيء بالرغم من ذلك، لأنه 'يستحيل التزام الصمت'، في رأيه، حيالَ مسألةٍ خطيرة من النوع الذي يتعامل معه (حالة خلع وارن هاستينغز). وكانت ستبدو نصيحة ويتغنشتاين بالتزام الصمت عندما لا نستطيع التحدث، نقيضَ مقاربة بورك، من وجوهٍ عدة، كما لا يخفى.

(**) انظر Brian F. McGuinness (ed.), *Letters from Ludwig Wittgenstein, With a Memoir* (Oxford: Blackwell, 1967), pp. 4–5.

أصدقائي الذين، عندما يُسألون كيف الحال يردون بثناءٍ ظاهر على الذات 'عـال العال.' لكنَّ ويتغنشـتاين لـم يكن أمريكياً، وكانت سـنة 1917 أبعدَ بكثيـر عـن غزو الاسـتعمال الأمريكي العالمَ. وعندما قال ويتغنشـتاين إنه يتمنى 'لو' أن 'الأفضلَ' هو 'الأذكى' 'لا يختلف عنه'، لا بد أنه كان يقرر توكيداً جوهرياً.

ربمـا كان المقصودَ الإدراك، بشـكلٍ ما، أنَّ كثيـراً من الأفعال الرَدِيّة يرتكبها أناسٌ موهومون، بهذا الشـكل أو ذاك، حول الموضوع. فالافتقار إلى الذكاء يمكن أن يكونَ بالتأكيد أحدَ مصادر فشل المرء أخلاقياً في أن يسلك سلوكاً حسناً. يمكن أن يساعدَ التفكيرُ فيما قد يكون حقاً من الذكاء فعلُه المرءَ أحياناً على التصرف بشكلٍ أفضل نحو الآخرين. يمكن بسهولة أن تكونَ هذه هي الحال، هذا ما توضحه جداً نظرية اللعب المعاصرة.(*) قد يكون من الأسـباب الحصيفة للسـلوك الجيد ما يكسـبه المرء من هذا السـلوك. بالفعـل، قد يكون هناك مكسـبٌ كبيـر من اتباع قواعد السـلوك الجيـد لأفراد مجموعةٍ من الناس، ما يسـاعدهم جميعاً. وليس من الذكاء أن تتصرفَ مجموعةٌ من البشر بطريقةٍ تدمرهم جميعاً.(**)

لكـنْ ربمـا ليس هذا ما قصـد ويتغنشـتاين. فأنْ نكـونَ أذكى يمكن

(*) انظـر، مثـلاً، Thomas Schelling, *Choice and Consequence* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1984); Matthew Rabin, 'A Perspective on Psychology and Economics,' *European Economic Review*, 46 (2002); Jean Tirole, 'Rational Irrationality: Some Economics of Self-Management', *European Economic Review*, 46 (2002); Roland Benabou and Jean Tirole, 'Intrinsic and Extrinsic Motivation', *Review of Economic Studies*, 70 (2003); E. Fehr and U. Fischbacher, 'The Nature of Human Altruism', *Nature*, 425 (2003).

(**) تجـد الطـرقَ المختلفـة للتفكير في السـلوك الذكـي متناوَلةً في المقالات 1-6 في كتابـي *Rationality and Freedom* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002).

أن يعطيَنا كذلك القدرةَ على التفكير بوضوحٍ أكبرَ في أهدافنا وأغراضنا وقيمنا. فإنْ كانت المصلحة الشخصية، في النهاية، تفكيراً بدائياً (بالرغم من التعقيدات التي ذكرتُها للتو)، قد يميل الوضوحُ فيما نرعى من أولوياتٍ وواجباتٍ أعقدَ منها إلى الاعتماد على قوة تفكيرنا نحن. فربما كانت لدى الشخص أسبابٌ عميقة، غيرَ زيادة المكسب الشخصي، للتصرف بطريقةٍ محترمة اجتماعياً.

أنْ يكونَ المرء أذكى قد يساعده ذلك على فهم ليس فقط مصلحته الشخصية، بل كيف يمكن أن تتأثرَ حيواتُ الآخرين كذلك تأثراً شديداً بأفعاله. جَهِدَ أصحاب 'نظرية الخيار العقلاني' (التي طُرِحت أولَ ما طُرِحت في علم الاقتصاد ثم تبناها بحماسة عددٌ من المفكرين السياسيين والقانونيين) لجعلنا نقبل الفهمَ الخاص أن التفكيرَ العقلاني ينطوي على تعزيزٍ أذكى للمصلحة الشخصية وحسب (وهكذا، ويا للغرابة، يعرِّف أنصار 'الخيار العقلاني' ما درجوا على تسميته 'نظريةَ الخيار العقلاني'). وبالرغم من ذلك، لا يسيطر على رؤوسِنا جميعاً ذلك الاعتقادُ المنفرُ جداً. فثمة مقاومةٌ قوية لفكرة أنه سيكون من اللاعقلانية الواضحة - والغباء - محاولةُ القيام بأي خير للآخرين إلا بقدر ما يعزز ذلك [خيرَنا الخاصَ و] سعادتَنا الخاصةَ نحن.(*)

(*) حول هذه وما يتصل بها من مسائل، انظر Thomas Nagel, *The Possibility of Altruism* (Oxford: Clarendon Press, 1970); Amartya Sen, 'Behaviour and the Concept of Preference', *Economica*, 40 (1973), and 'Rational Fools: A Critique of the Behavioral Foundations of Economic Theory', *Philosophy and Public Affairs*, 6 (1977), both included in *Choice, Welfare and Measurement* (Oxford: Blackwell, 1982, and Cambridge, MA: Harvard University Press, 1997); George Akerlof, *An Economic Theorist's Book of Tales* (Cambridge: Cambridge University Press, 1984); Derek Parfit, *Reasons and Persons* (Oxford: Clarendon Press, 1984); Jon Elster, *The Cement of Society* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989).

'ما الـذي نديـن بـه لبعضنا البعـض؟' هـذا موضوعٌ مهـم للتفكير الذكـي.(*) يمكـن أن يأخذَنـا هـذا التفكيـر إلـى مـا وراء النظـرة الضيقة للمصلحة الشـخصية، بل قد نجد أنَّ أهدافَنا الخاصةَ المدروسـة تتطلب منـا التخلـيَ جملـةً واحـدة عن الحـدود الضيقـة للبحـث المقتصر على المصلحـة الذاتيـة. وقد تكون هناك حالاتٌ يكون لدينا فيها سـبب لكبح السـعي الحصـري لأهدافنـا نحن وحسـب وذلك اتباعاً لقواعد السـلوك المحتـرم الذي يُفرِد متسـعاً للسـعي لأهداف الآخرين الذين يشـاطروننا العالـم (سـواءٌ أكانت هـذه الأهداف أو تلك الأهدافَ مصلحةٍ شـخصيةً أم غير شخصية).(**)

ولمَّا كانت توجد سوابقُ لنموذج 'نظرية الخيار العقلاني' حتى في أيام ويتغنشتاين، ربما كان يرى أننا عندما نكون أذكى فإنَّ هذا يساعدنا على التفكير بصورةٍ أوضح في شؤوننا ومسؤولياتنا الاجتماعية الخاصة. وقد قيل إنَّ بعضَ الأطفال يقومون بأفعالٍ وحشـية تجـاه الأطفال الآخرين أو الحيوانات، لعدم قدرتهم على تقدير طبيعةِ وشدةِ آلام الآخرين بما فيه الكفاية، هكذا بالضبط، وأنَّ هذا التقديرَ يرافق عموماً التطورَ الفكري للنضوج.

لا يمكننـا، بالطبـع، التحقـقُ مما كان يعنـي ويتغنشـتاين.(***) لكنْ

(*) Thomas Scanlon, *What We Owe to Each Other* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998).

(**) قد لا يفهم بعض المعلقين أن في استطاعتنا السماح بالتسوية بين السعي المنفرد لمصالحنا الخاصة والإفسـاح في المجال للآخرين للسـعي لمصالحهم هم (وقد يـرى بعضُهـم حتـى فـي هذا نوعاً مـن 'الدليل' على أنّ ما نعتبـر مصالحَ خاصة لنا ليسـت في حقيقة الأمر كذلك)، لكن ليس ثمة لغزٌ هاهنا في أن يتلمَس المرء بما فيه الكفاية حدودَ التفكير العملي. سـأناقش هذه المسـائل في الفصل 8 'العقلانية والآخرون' والفصل 9 'تعدد مسارات التفكير المحايد'.

(***) لاحق تيبور ماكان هذه المسألة التفسيرية مسلطاً عليها الضوء في 'A Better and Smarter Person: A Wittgensteinian Idea of Human Excellence', presented at the 5th International Wittgenstein Symposium, 1980.

يوجـد بالتأكيـد كثيرٌ مما يدل على أنه كرس قسـطاً كبيـراً من وقته وفكره للتفكيـر في مسـؤولياته والتزاماتـه هو. ولـم تكن النتيجـة ذكيةً أو حكيمةً جـداً كمـا كانت دوماً. فقد كان ويتغنشـتاين، بالرغم مـن يهوديته وعجزه عـن السـكوت أو المجاملـة، مصممـاً تماماً علـى الذهاب إلى ڤيينا سـنة 1938 حينما كان هتلر يسـير بموكبه المظفر في شـوارع المدينة؛ وكان لا بـد لزملائـه بكامبريدج مـن منعه من الذهاب إلى هنـاك.(*) لكن ثمة، مع ذلـك، كثيـرٌ من الأدلة مما نعرف من محاورات ويتغنشـتاين على أنه فكر بالفعـل فـي أنه يتحتم عليه اسـتخدامُ قدرتـه الفكرية لجعـل العالم مكاناً أفضل.(**)

نقد تقليد التنوير

إذا كان هذا بالفعل ما عناه ويتغنشـتاين، فقد كان، [والغاً] جداً، في تقليـد التنويـر الأوروبي القـوي، الذي رأى التفكيرَ الواضحَ حليفاً رئيسـياً في الرغبة لجعل المجتمعات أفضل. كان التحسـين الاجتماعي من خلال التفكير المنهجي مكوناً بارزاً من مكونات المناقشـات التي كانت أساسـيةً

(*) المقصـود پييـرو سـرافا، الاقتصـادي، الـذي كان له تأثيرٌ قوي على ويتغنشـتاين في إعادة نظره في موقفه الفلسفي المبكر في طرق المعالجة المنطق-فلسفية (مساعداً بذلك على تمهيد السـبيل إلى أعمال ويتغنشـتاين الأخرى، ومنها *Philosophical Investigations* (Oxford: Blackwell, 1953)، ولعـب دوراً أساسـياً فـي ثنـي ويتغنشـتاين عن الذهاب إلى ڤيينا وإلقاء محاضرةٍ قاسـية على هتلر المنتصر. وقد تناولـتُ علاقتَهمـا الفكريـة والشـخصية فـي مقالتـي، 'Sraffa, Wittgenstein and Gramsci', *Journal of Economic Literature*, 41 (December 2003). كان سـرافا ووتغنشـتاين صديقين لصيقيْن وزميلين أيضاً، في كلية ترينيتي بكامبريدج. انظر الفصل 5، 'الحياد والموضوعية'، للوقوف على شرح لاشتباك سرافا الفكري أولاً مع أنطونيو غرامتشـي، ثم، ويتغنشـتاين، وعلى صلة هذه المناقشـات الثلاثية ببعض موضوعات هذا الكتاب.

(**) يتعلق هذا الالتزام بما يدعوه كاتبُ سيرته راي مونك 'واجب العبقري' (*Ludwig Wittgenstein: The Duty of Genius*, London: Vintage, 1991).

للدافع الثقافي للتنوير الأوروبي، لاسيما في القرن الثامن عشر.

لكنْ يصعب، مع ذلك، التعميم حول أي هيمنةٍ طاغية للعقل في التفكير السائد فيما يُعتبَر فترة التنوير. وكما بيَّن إشعيا برلين، كانت هناك أيضاً أنواع مختلفة من المكونات المضادة للعقل في 'عصر التنوير'.(*) لكنْ لا شك أنَّ اعتماداً قوياً على العقل - خجولاً نوعاً ما - كان أحدَ البينونات الرئيسية لفكر التنوير عما كان سائداً قبله من تقاليد. وقد شاع كثيراً في المناقشات السياسية المعاصرة الرأيُ القائل بأن التنويرَ بالغ في تقدير وُسْع أو باع العقل. بالفعل، وقيل كذلك إنّ الاعتمادَ الزائدَ على العقل، الذي ساعد تقليدُ التنوير على غرزه في التفكير المعاصر، أسهم في الميل إلى ارتكاب الفظائع في عالم ما بعد التنوير. يضم جوناثان غلوفر، الفيلسوفُ البارز، صوتَه إلى خط اللوم هذا في مقالته التي دار حولها جدلٌ قوي، 'التاريخ الأخلاقي للقرن العشرين' 'Moral History of the Twentieth Century'، قائلاً إنَّ 'نظرة التنوير إلى سيكولوجيا الإنسان' بدت أكثر فأكثر 'هزالاً وميكانيكيةً'، وأنَّ 'آمالَ التنوير في التقدم الاجتماعي من خلال نشر النزعة الإنسانية والنظرة العلمية' تبدو الآن 'ساذجة' نوعاً ما.(**) ويمضي إلى ربط الطغيان المعاصر بذلك الرأي (كما فعل نقادٌ آخرون للتنوير)، قائلاً 'ستالين وورثته' كانوا جميعاً 'عبيداً للتنوير'، وكذلك پول پوت 'كان

(*) انظر Isaiah Berlin: *Against the Current: Essays in the History of Ideas*, Henry Hardy (ed.) (London: Hogarth Press, 1979); Henry Hardy (ed.), *The Crooked Timber of Humanity: Chapters in the History of Ideas* (London: John Murray, 1990); Henry Hardy (ed.), *Freedom and Its Betrayal: Six Enemies of Human Liberty* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2002); Henry Hardy (ed.), *Three Critics of the Enlightenment: Vico, Hamann, Herder* (London: Pimlico, 2000).

(**) انظر Jonathan Glover, *Humanity: A Moral History of the Twentieth Century* (London: Jonathan Cape, 1999), pp. 6–7.

متأثـراً به بشـكلٍ غيرِ مباشـر'.(*) لكنْ بما أن غلوفـر لا يريد أن يبحث عن حلـه مـن خلال سـلطة الدين أو التقليـد (يقول في هذا الشـأن 'لا مفر لنا مـن التنويـر')، فإنه يصب هجومَه على المعتقدات المفروضة بالقوة، التي يسـهم فيها إلى حدٍ بعيد اسـتخدامُ التفكير بثقةٍ زائدة. ويقول 'يكمن أصلُ جلافة الستالينية في المعتقدات.'(**)

سيكون من الصعب مجادلة غلوفر في إلماعه إلى سلطة المعتقدات القوية والقناعات الرهيبة أو بالفعل تحدي أطروحته في 'دور الإيديولوجيا فـي السـتالينية'. السـؤال الواجـبُ طرحُـه هنـا لا يتعلق بالسـلطة البغيضة للأفكار السـيئة، بل بتشـخيص أنَّ هذا بشـكلٍ ما نقدٌ لِوُسْـع العقل عموماً والمنظورِ التنويري على وجه الخصوص.(***) فهل من الصواب حقاً إلقاءُ اللـوم على تقليـد التنوير في الميل إلى اليقينيـات الفجة والاعتقادات غير المفندة للزعماء السياسيين المقيتين، بالنظر إلى الأهمية البارزة التي علَّقها كثيـرٌ جـداً من كتَّاب التنوير على دور التفكير في صنع الخيارات، لاسـيما في مقابل الاعتماد على الاعتقاد الأعمى؟ بالتأكيد، فـ'الجلافة السـتالينية' كان يمكـن أن تعـارَض، وقـد عورِضـت بالفعـل من طرف المنشـقين من خلال برهانٍ عقلاني على وجود فجوةٍ هائلة بين الوعد والتطبيق، وبإظهار وحشـيةِ النظـام بالرغـم من ادعاءاته – وحشـيةٍ كان يجب على السـلطات إخفاؤها عن الأعين بالرقابة والتصفية.

بالفعـل، مـن النقـاط الرئيسـية لصالح العقـل أنه يسـاعدنا على نقد

(*) .Ibid., p. 310

(**) .Ibid., p. 313

(***) تعتمـد المناقشـة التاليـة علـى مقالتـي في مراجعـة جوناثان كتـاب غلوفر، 'The Reach of Reason: East and West', in the *New York Review of Books*, 47 (20 July 2000)، الذي أعيد نشرُه بتعديلٍ طفيف في *The Argumentative Indian* (London: Penguin, 2005), essay 13.

الإيديولوجيا والاعتقاد الأعمى.(*) فلم يكن العقل، في الحقيقة، حليفَ يول يوت الرئيس. فقد لعب المعتقَدُ المسعور واللاعقلاني ذلك الدور، دون فسحةٍ للتدقيق العقلي. من الأسئلة المثيرة والمهمة التي طر-حها نقدُ غلوڤر تقليدَ التنوير بقوة السؤالُ التالي: أين يوجَد علاج التفكير السيئ؟ وثمة سؤالٌ آخرُ ذو صلةٍ أيضاً هو: ما العلاقة بين الفكر والعاطفة بما فيها من شفقة ومشاركة وجدانية؟ ثم، على المرء أن يسألَ كذلك: ما المبرر الأساسي للاعتماد على العقل؟ هل يُقدَّر العقل كأداة، وإنْ كان كذلك، فأداةٌ للقيام بماذا؟ أم هل للعقل مبررُه الخاص، وإنْ كان له، كيف يختلف عن المعتقد الأعمى الساذج؟ وقد نوقشت هذه المسائل عبر العصور، لكن ثمة حاجةٌ خاصة إلى مواجهتها هنا، بالنظر إلى التركيز على التفكير في استكشاف فكرة العدالة في هذا العمل.

[الإمبراطور] أكبر وضرورة العقل

كتب دبليو. بي. ييتس على هامش نسخته من كتاب نيتشه أصل الأخلاق *The Genealogy of Morals*، 'لكنْ لِمَ يظن نيتشه أنْ ليس في الليل نجوم، وأنْ لا شيءَ سوى خفافيشَ وأبوامٍ والقمر المجنون؟'(**)

(*) صحيح، طبعاً، أنَّ كثيراً من المعتقدات الفجة تنشأ عن نوعٍ ما من الفكر – ربما نوع من الأنواع البدائية إلى حدٍ ما منه (فكثيراً ما قامت التحاملات العنصرية والجنسيّة، مثلاً، على 'فكرٍ' إدراكيٍ أنَّ غيرَ البيض من الناس والنساءَ أدنى مرتبةً بيولوجياً وفكرياً من البيض والرجال). لا ينطوي الرأيُ القائل بالاعتماد على العقل على أي إنكار لحقيقة أن الناسَ تعطي أسباباً من هذا النوع أو ذاك دفاعاً عن معتقداتها (مهما كانت فجة)، هذه حقيقةٌ واضحة. فمغزى التفكير كنظام معرفي إخضاعُ المعتقدات السائدة والأسباب المزعومة للمعاينة النقدية. ستناقَش هذه المسائل بتفصيل أوفى في الفصل 8، 'العقلانية والآخرون'، والفصل 9، 'تعدد مسارات التفكير المحايد'.

(**) انظر Glover, *Humanity: A Moral History of the Twentieth Century* (1999), p. 40.

طرح نيتشه تشككه في البشرية ورؤيتَه المرعبة للمستقبل قبيل بداية القرن العشـرين (وقـد توفـي سـنة 1900). وتعطينـا أحـداثُ هذا القـرن، ومنها الحربان العالميتان، والهولوكوسـت، والمذابح الجماعية سبباً كافياً للقلق من احتمال أن يكونَ تشككُ نيتشه في الجنس البشري صحيحاً.(*) بالفعل، ففـي دراسـته مخاوفَ نيتشـه فـي نهاية القرن العشـرين، يخلـص جوناثان غلوفـر إلـى أننـا 'نحتـاج إلى أن ننظرَ بقـوةٍ ووضوح إلـى بعض الوحوش التي بداخلنا'، وننظرَ في طرق ووسائل 'حبسها وترويضها'.(**)

وقـد بـدت أحـداثٌ كنهايـة القـرن لكثيرٍ مـن النـاس أوقاتاً مناسـبة للمشـاركة في معايناتٍ نقدية لِما يحدث وما يلزم عمله. ولـم يكن التفكرُ دومـاً متشـائماً ومتشـككاً في الطبيعـة البشـرية وإمكانية التغييـر العقلاني كحالـه عنـد نيتشـه (أو غلوفـر). يمكن أن يُـرى تباينٌ مهم فـي مداولات الإمبراطـور المغولـي، أكبـر، بالهند، لا مـع انتهاء قَرن مـن الزمان وابتداء قرن بل مع انتهاء 'ألفية' وابتداء أخرى. فمع انتهاء الألفية الأولى للتقويم الهجري سـنة 1591-92 (بعد ألف سـنةٍ قمرية من رحلة محمد [صلعم] الملحميـةِ من مكـةَ إلى المدينة سـنة 622 م)،(***) انغمس أكبر في تدقيقٍ بعيدِ الأثر في القيم الاجتماعية والسياسـية والممارسـة القانونية والثقافية. وأَوْلى اهتماماً خاصاً لتحديات العلاقات بين الثقافات المختلفة والحاجة الدائمة إلى السلام الاجتماعي والتعاون المثمر في الهند متعددة الثقافات التـي كانـت في القرن السـادس عشـر. علينا أن ندرك كم كانت سياسـات

(*) كما قال الشاعر الأردي جواد أختر، في إحدى غزلياته: 'الدين أو الحرب، الطائفة أو العرق، هذه الأشياء لا تعرف./ أمام همجيتنا كيف نحكم على الوحش' (Javad Akhtar, *Quiver: Poems and Ghazals*, translated by David Matthews (New (Delhi: HarperCollins, 2001), p. 47.

(**) المصدر السابق، ص 7.

(***) يبلغ طول السنة القمرية 354 يوماً، و8 ساعات، و48 دقيقة، وبالتالي فهي تتقدم بسرعةٍ أكبر بكثير من السنة الشمسية.

أكبـر غيـرَ اعتيادية في ذلك الوقت. كانـت محاكمُ التفتيش قائمةً على قدم وساق وأُحرق جوردانو برونو بتهمة الهرطقة بروما سنة 1600 حتى عندما كان أكبـر يدلـي بتصريحاتـه حول التسـامح الدينـي بالهند. لـم يصرَّ أكبر فحسب على أنَّ مِن واجب الدولة ضمان 'ألا يُحالَ بين المرء ودينه، وأن يُسـمحَ لـكل امـرئٍ بالانتقال إلى الديـن الذي يعجبه'،(*) بـل رتب كذلك حواراتٍ منهجية في عاصمته أغرا بين الهندوس والمسلمين والمسيحيين والجاينستيين والفارسيين واليهود، وغيرهم، بل لقد شملت تلك الحوارات حتى اللاأدريين والملاحدة.

وقـد أرسـى أكبـر، آخذا فـي الاعتبـار التنوعَ الدينيَ لشـعبه، أسـسَ العلمانية والحياد الديني للدولة بمختلف الطرق؛ ويحمل الدستور العلماني الذي تبنته الهند سـنة 1949، بعد الاسـتقلال عن الحكم البريطاني، كثيراً من السـمات التي سـبق إليها أكبر في تسـعينات القرن السـادس عشر. من العناصر المشتركة تفسيرُ العلمانية بأنها شرطُ أن تكونَ الدولةُ على مسافةٍ متساوية من جميع الأديان وألا تحابيَ أيَ دين محاباةً خاصة.

كانت مقاربةُ أكبر العامةُ إلى تقييم العرف الاجتماعي والسياسة العامة هـي أطروحتَـه الشـاملة التي تقول إنّ 'اتباع سـبيل العقـل' (بدل الخوض فيما أسـماه 'مسـتنقع التقليد') هي السـبيل إلى معالجة المشـاكل الصعبة لحسـن السـلوك وتحديات بناء مجتمعٍ عادل.(**) وما مسـألةُ العلمانية إلا واحـدةٌ مـن الحالات الكثيرة جداً التي ألح فيهـا أكبر على حرية النظر في أي تقليـدٍ قائم أو سياسـةٍ جارية لمعرفـة هل يؤيد ذلك العقلُ أم لا يؤيده،

(*) ترجمـة مـن Vincent Smith, *Akbar: the Great Mogul* (Oxford: Clarendon Press, 1917), p. 257.

(**) انظر Irfan Habib (ed.), *Akbar and His India* (Delhi and New York: Oxford University Press, 1997) لتقـفَ علـى مجموعـةٍ مـن المقالات الرائعة التي تبحث فـي معتقـدات وسياسـات أكبـر والمؤثرات التي قادته إلـى موقفه الابتداعي، ومنها أولوية العقل على النقل.

فقد أسقط، مثلاً، كلَ الضرائب الخاصة عن غير المسلمين على أساس أنها تمييزية لأنها لم تكن تعتبر المواطنين متساوين. وفي العام 1582 قرر تحريرَ رقبة 'كل عبيد الإمبراطورية'، لأنَّ 'الإفادةَ من 'القوة' ليس مِن العدل والإحسان'.(*)

يَسهل العثور كذلك على أمثلةٍ لانتقاداتِ أكبر العرفَ الاجتماعي السائد فيما طرح من آراء. فقد كان، مثلاً، معارضاً زواجَ الأطفال، الذي كان آنذاك مألوفاً جداً (وللأسف، لم يُستأصل تماماً حتى الآن من شبه القارة)، لأن 'الأرَبَ'، في رأيه، 'ما يزال بعيدَ المنال، واحتمالَ الأذى قريبٌ جداً'. كما انتقد ممارسةَ عضل الأرامل في الهندوسية (وهي ممارسةٌ لن تُقوَّم إلا بعد قرون) وأضاف إنه 'في دينٍ يمنع زواج الأرملة'، تكون المعاناة الناتجة عن السماح بزواج الأطفال 'أكبرَ بكثير'. وحول وراثة الممتلكات، أشار أكبر إلى أن نصيبَ البنت من الميراث أصغرُ في الدين الإسلامي، بالرغم من أنها لضعفها تستحق نصيباً أكبر' [قد لا يصح هذا الاستنتاج إذا نظرنا إلى الأمر من زاوية القِوامة في الإسلام وأحدُ ركنيْها الإنفاق. فلولا أن الرجلَ مكلفٌ في الإسلام شرعاً بالإنفاق على المرأة - وتلك رأفةٌ بها لأنها، بين أسبابٍ أخرى، الأضعف - لاختلفت الأمر ولَصَحَّ ربما استنتاجُ أكبر]. ويمكن أن يُرى نوعٌ آخرُ مختلفٌ جداً من أمثلة الفكر في سماحه بالشعائر الدينية التي يشكك فيه هو نفسُه كثيراً. فعندما سأله ابنُه الثاني، مراد، الذي عَلِم أن أباه كان يعارض كلَ الشعائر الدينية، ما إذا كان يجب حظرُ هذه الشعائر، رفض أكبرُ ذلك على الفور على أساس أنَّ 'منعَ ذلك الجلفَ الساذج، الذي يَعتبر أن تمرين الجسد [لعله يقصد

(*) للوقوف على هذه وغيرها من الإشارات إلى القرارات السياسية القائمة على فكر أكبر، انظر المناقشة الدقيقة في Shireen Moosvi, *Episodes in the Life of Akbar: Contemporary Records and Reminiscences* (New Delhi: National Book Trust, 1994)، التي أُخِذت منها كذلك الترجماتُ الخاصة لتصريحات أكبر المقتبسة هنا.

تعذيبَ الجسد باتخاذ أوضاعٍ صعبة مدةً طويلة كما يفعل بعض الهنود] عبادةٌ ربانية، يعدِل منعَه من ذكر الله [على الإطلاق]'.

وفيما ظل أكبر نفسُه مسلماً ممارساً، فقد قال بوجوب أن يُخضعَ كلُ امرئٍ معتقداتِه الموروثة إلى انتقادٍ نقدي. بالفعل، ربما كانت أهمَ نقطةٍ في دفاع أكبر عن مجتمعٍ متعدد الثقافات متسامحٍ وعلماني تتعلق بالدور الذي أعطاه للفكر في المشروع كله. فقد وضع أكبر العقلَ موضع الصدارة، لأنه حتى عند الشك في العقل يتعين علينا تقديمُ أسبابٍ عقلية لذلك. وقد هاجمه غلاةُ المحافظين في محيطه الديني هو نفسه، الذين كانوا من أنصار الإيمان التام والفطري بالتقليد الإسلامي، وقال لصديقه ونائبه المخلص أبي الفضل (وهو عالمٌ كبير في السنسكريتية والعربية والفارسية) قائلاً أنْ 'لا مِراءَ في وجوب اتباع العقل لا النقل، هذا واضحٌ وضوحَ الشمس في رابعةِ النهار.'(*) وخلص إلى أنَّ 'سبيلَ الرشاد' أو 'إعمال العقل' (*rahi aql*) يجب أن يكون هو المحدِدَ الأساسيَ للسلوك الجيد والصائب والإطارَ المتعارَف عليه للواجبات والحقوق القانونية.(**)

الموضوعية الأخلاقية والتدقيق العقلي

كان أكبر على حق في الإشارة إلى ضرورة العقل. وكما سنثبت الآن، حتى أهمية المشاعر يمكن تقديرُها بالعقل. بالفعل، يمكن التدليل على أهمية مكانة المشاعر في مداولاتنا بأسباب أخذِها على محمل الجد

(*) انظر M. Athar Ali, 'The Perception of India in Akbar and Abul Fazl', in Habib (ed.), *Akbar and His India* (1997), p. 220.

(**) كان أكبر سيُقر تحليلَ توماس سكانلون (في دراسته النيرة لدور العقل في تحديد 'ما الذي ندين به لبعضنا البعض') أنَّ علينا ألا 'نعتبرَ فكرة العقل فكرةً غامضة، أو فكرةً تحتاج إلى تفسير فلسفي أو يمكن إعطاؤها هكذا تفسير، بدلالة مفهوم آخرَ ما أبسطَ منها' *What We Owe to Each Other* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998), p. 3.

(وإنْ دون انتقـاد). فـإنْ حرَّكتْنـا بقوة عاطفةٌ ما، فثم سـببٌ وجيه للسـؤال عـن معنـى ذلـك. فالعقـل والعاطفـة يلعبـان دوريْـن متتامين فـي التفكير البشـري، وسـنتناول العلاقـةَ المعقدة فيما بينهما بتفصيـلٍ أوفى لاحقاً في هذا الفصل.

ليـس مـن الصعب رؤيةُ أنَّ الأحكامَ الأخلاقية تتطلب إعمالَ العقل. لكنْ يبقى، مع ذلك، السـؤالُ التالي: لِمَ يتعين علينا قبولُ أنَّ العقل يجب أن يكـونَ هـو الحكمَ الفصل في المعتقـدات الأخلاقية؟ هل هناك دورٌ ما خـاص للتفكيـر - تفكيرٍ من نوعٍ ما ربما - يجب اعتباره مهيمناً وحاسـماً للأحـكام الأخلاقيـة؟ بمـا أن الدعـمَ الفكـري قلما يكون بحـد ذاته صفةً مانحـةً للقيمـة، يجب علينا أن نسـأل: لِمَ، بالضبط، يكـون الدعمُ الفكري مهمـاً إلـى هـذا الحد إذن؟ هل يمكن الزعم أنَّ التدقيـقَ العقلي يوفر نوعاً ما مِن ضمانة التوصل إلى الحقيقة؟ يصعب الثبات على هذا الزعم، ليس لأن طبيعـةَ الحقيقـة فـي المعتقدات الأخلاقية والسياسـية موضوعٌ صعبٌ جداً فحسب، بل وفي المقام الأول لأن أغلبَ البحوث الصارمة، في علم الأخلاق أو أي موضوعٍ معرفيٍ آخر، ما تزال عرضةً للفشل.

بالفعل، يمكن أن ينتهيَ منهجٌ ملتبسٌ جداً، عَرَضاً، إلى تقديم جوابٍ أكثـرَ صحـةً من تفكيرٍ صارمٍ للغاية. يتضح ذلك في علم المعرفة: فبالرغم مـن أن المنهجَ العلمـيَ الصارمَ أوفرُ حظاً في النجاح من المناهج البديلة، فقـد يحـدث أن يـؤديَ حتى منهجٌ جنونـي إلى إعطاء جـوابٍ صحيح في مسـألةٍ مـا (أصـح، فـي هكذا حـال، من أكثـر المناهـج عقلانيـة). فمثلاً، يحصـل شـخص يعتمـد علـى سـاعةٍ واقفة علـى نتيجـةٍ صحيحـةٍ ودقيقة للوقـت مرتيـن في اليوم، وإنْ حدث وكان يبحـث عن الوقت بالضبط في إحدى تينك اللحظتين، فإنَّ ساعتَه الواقفة ستغلب كل الساعات المتحركة الأخرى التي كان في إمكانه الوصولُ إليها. لكنْ كمنهج، لا شيء يُرتجى من الاعتماد على سـاعةٍ واقفة بدل سـاعةٍ متحركة قريبةٍ من إعطاء الوقت

الفعلي، بالرغم من حقيقة أن الساعةَ الواقفة تغلب الساعة المتحركة دِقةً مرتين في اليوم.(*)

من الممكن التفكيرُ في وجود حجةٍ مماثلة في اختيار أفضل منهج عقلي، وإن لم تكُ هناك ضمانةٌ في أن يكونَ صواباً حتماً، ولا حتى ضمانةٌ أيُ ضمانة في أنه سيكون دوماً أكثر صوابيةً من منهجٍ ما آخرَ، أقلَ عقلانيةً منه (أياً كانت درجة الثقة التي نستطيع بها الحكم على صوابية الأحكام). لا يكمن المنطق في التدقيق العقلي في أي طريقةٍ واثقة للوصول إلى الصواب التام (ولا وجودَ لهكذا طريقة)، بل في أن نكونَ موضوعيين قدرَ الممكن عقلاً.(**) تقف خلف قضية الاعتماد على التفكير في الأحكام الأخلاقية كذلك، في رأيي، متطلباتُ الموضوعية، وهي تستدعي نظاماً معرفياً خاصاً في التفكير. أما الدور الهام المعطى للتفكير في هذا الكتاب فيتعلق بالحاجة إلى التفكير الموضوعي عند تقليب مسائل العدل والظلم.

وبما أن الموضوعيةَ نفسَها مسألةٌ صعبة جداً في الفلسفة الأخلاقية والسياسية، يتطلب الموضوعُ هنا بعضَ النقاش. هل يأخذ اتباعُ سبيلِ الموضوعية الأخلاقية شكلَ البحث عن نوعٍ ما من الأشياء الأخلاقية؟ وبالرغم من أنَّ قدراً كبيراً من النقاش المعقد حول موضوعية الأخلاق

(*) تتذكر ليلى ماجمدار، الكاتبة البنغالية (وعمة المخرج السينمائي الكبير ساتياجات راي) في قصةٍ للأطفال أنها عندما كانت طالبةً عفريتة في الجامعة بكالكوتا، توقفت وسألت عابرَ سبيل غريباً - لا لشيء إلا إزعاجَه وإرباكَه - 'مرحبا، متى وصلت إلى شيتاغونغ؟» أجاب الرجل، بدهشة تامة، 'البارحة، كيف عرفت؟'

(**) انظر مناقشة برنار وليامز القوية حول اعتبار الاعتقاد العقلاني 'متجهاً إلى الحقيقة' 'Deciding to believe', in *Problems of the Self* (Cambridge: Cambridge University Press, 1973). انظر أيضاً: Peter Railton, *Facts, Values and Norms: Essays Toward a Morality of Consequence* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003).

مال إلى الدوران في فضاء علم الوجود (لاسيما، ميتافيزياء 'ما يوجد من أشياء أخلاقية')، يصعب فهمُ كيف يمكن هذه الأشياءَ الأخلاقيةَ أن تكون. بدلاً من ذلك، أوافق هيلاري بوتنام الرأي أنَّ خطَ البحث هذا غيرُ مفيد ومضلل إلى حدٍ بعيد.(*) فعندما نناقش متطلباتِ الموضوعية الأخلاقية، لا نختصم في طبيعة ومحتوى بعض 'الأشياء' الأخلاقية المزعومة.

توجد، بالطبع، مقولاتٌ أخلاقية تفترض وجودَ بعض الأشياء التي يمكن تمييزُها وملاحظتُها (سيكون هذا جزءاً، مثلاً، من البحث عن دليلٍ ملموس للحكم على شخصٍ ما بأنه جسور أو رقيق)، بينما قد لا يكون لموضوع مقولاتٍ أخلاقيةٍ أخرى هذا الارتباط (كالحكم على شخصٍ ما بأنه لا أخلاقي أو جائر). لكن بالرغم من وجود بعض التطابق بين الوصف والتقييم، لا يسع الأخلاقَ أن تكونَ ببساطة مسألةَ وصفٍ صادق لأشياءَ محددة. بل، كما يقول بوتنام، 'المسائل الأخلاقية الحقيقية هي نوعٌ من مسألةٍ عملية، والمسائل العملية لا تشتمل فقط على تقييمات، بل تشتمل على مزيجٍ معقد من المعتقدات الفلسفية، والدينية، والواقعية أيضاً.'(**) وقد لا تكون الإجراءاتُ الفعلية المتبعة للوصول إلى الموضوعية دوماً واضحة، ولا مفصلة، إلا، كما يقول بوتنام، بعد التدقيق الوافي في

(*) Ethics without Ontology (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2004). يُعنى بوتنام ليس بعقم مقاربة علم الوجود في موضوعية الأخلاق فحسب بل بخطئه في البحث عن شيءٍ ما بعيدٍ جداً عن طبيعة الموضوع. 'أرى أن محاولة تقديم تفسير علم وجودي لموضوعية الرياضيات، كمحاولة تقديم أسباب ليست، في الحقيقة، من الرياضيات لإثبات صحة مقولاتٍ رياضية، ومحاولة تقديم تفسير علم معرفي لموضوعية الأخلاق كمحاولةٍ شبيهة لتقديم أسباب ليست من الأخلاق لإثبات صحة المقولات الأخلاقية، وأرى كلتي المحاولتين مضللتين إلى حد بعيد.' (ص 3).

(**) Hilary Putnam, *Ethics without Ontology* (Cambridge, MA: Harvard University Press 2004), p. 75.

المسائل الأساسية التي تقوم عليها هذه الإجراءات.(*)

سيشمل التفكير المنشود في تحليل متطلبات العدالة بعضَ مطالب الحياد الأساسية، التي لا غنى عنها في فكرة العدل والظلم. ثمة في هذه المرحلة بعضُ الجدارة في استدعاء أفكار جون راولز وتحليلِه الموضوعيةَ الأخلاقيةَ والسياسية، في دفاعه عن موضوعية 'العدالة بصفتها إنصافاً' (وهو الموضوع الذي كرستُ له الفصلَ التالي).(**) يقول راولز: 'الشيءُ الأساسي الأول هو أن مفهوماً للموضوعية يجب أن يُقِيمَ إطارَ عملٍ عاماً للتفكير كافياً لسريان مفهوم الحكم [على الأشياء] والتوصلِ إلى نتائجَ استناداً إلى الأسباب والأدلة بعد الدرس والتروي اللازمين.' ويمضي إلى القول: 'أن نقولَ عن قناعةٍ سياسية ما إنها موضوعية يعني أن نقولَ إنَّ ثمة أسباباً، تتحدد بمفهومٍ سياسيٍ معقول يمكن تمييزُه بشكلٍ مشترك (يلبي

(*) في كتابي *Development as Freedom* (New York: Knopf, 1999)، عزفتُ عن أي مناقشة جدية للمنهجية الأخلاقية، وأقمتُ دعوى مقبولية بعض الأولويات التنموية العامة بدلاً من ذلك على أسس المنطق الفطري. وقد حلل هيلاري بوتنام، بوضوح وتحديد، المنهجية التي يقوم عليها ذلك العمل في اقتصاديات التنمية، وبيَّن كيفَ أن منهجية ذلك العمل تتفق، لحسن الحظ عندي، مع مقاربته العامة إلى الموضوعية؛ انظر كتابه *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy and Other Essays* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002). انظر أيضاً Vivian Walsh, 'Sen after Putnam', *Review of Political Economy*, 15 (2003).

(**) يجدر بي هنا التشديدُ على أن ثمة فروقاتٍ جوهرية بين الطريقة التي يرى بها بوتنام مسألة الموضوعية، التي تفسح في المجالَ لتشككه في 'المبادئ الشاملة' (*Ethics without Ontology*، 'قليلةٌ هي المسائل الحقيقية التي يمكن حلها باعتبارها أمثلةً لتعميم شامل'، ص4)، وبين الطريقة التي يعالج بها راولز المسألة، باستخدامه المبادئَ الشاملة إلى جانب بحث خصوصيات مسائل أخلاقية معينة (*Political Liberalism*, pp. 110–18). لكنْ لا يميل راولز ولا بوتنام إلى دراسة موضوعية الأخلاق بدلالة علم الوجود، أو بدلالة بعض الأشياء الفعلية. وإني إذ أعتمد في هذا العمل على تحليليْ بوتنام وراولز كليهما، لا أفصّل في المسائل المحددة التي تقوم عليها اختلافاتُهما.

تلك الأساسيات)، كافية لإقناع كل العقلاء بمعقوليتها.'(*)

يمكـن أن يثـورَ هاهنا نقاشٌ مهم حـول ما إذا كان معيارُ الموضوعية هـذا، الـذي مـن الواضح أنه يشـمل بعـضَ العناصر الناظمة (لاسـيما في تحديد مَن هم 'العقلاء')، يميل إلى أن يكون هو الصمودَ في النقاش العام المفتوح الواعي. فبخلاف راولز، ركّز جورجن هابرماس على هذا المسار الأخير، الإجرائي جداً، بدل الاعتماد على تعريفٍ مستقل عن الإجراء لما يُقنـع 'العقـلاء' الذين يجدون قناعةً سياسـيةً ما 'معقولة' أيضاً.(**) ألاحظ هنـا قـوةَ رأي هابرمـاس وصوابيةَ التمييـز القاطع الذي يقيمـه، وإنْ لم أكُ مقتنعـاً كلَ الاقتنـاع بـأن مقاربتـيْ راولـز وهابرمـاس همـا، فـي الحقيقة، مقاربتان مختلفتان جذرياً من حيث استراتجيات التفكير.

وللحصـول علـى ذلك النوع من المجتمع السياسـي الذي يميل إلى التركيز عليه، يضع هابرماس أيضاً كثيراً من الشروط الدقيقة للنقاش العام. فـإنْ كان النـاس قادريـن علـى أن يكونـوا موضوعيين في النظـر إلى آراء الآخرين وتقبُل المعلومات، ولا بد أن يكونَ هذا أحدَ المتطلبات الأساسية للحوار العام منفتح الذهن، عندئذٍ لن تميلَ الفجوة بين المقاربتين إلى أن تكونَ بالضرورة كبيرة.(***)

(*) John Rawls, *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1993), pp. 110, 119. انظـر أيضـاً كتابَـه *Justice as Fairness: A Restatement*, edited by Erin Kelly (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001).

(**) Juörgen Habermas, 'Reconciliation through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls's Political Liberalism', *Journal of Philosophy*, 92 (March 1995); see also John Rawls's response, 'Reply to Habermas', *Journal of Philosophy*, 92 (1995).

(***) يـرى هابرمـاس كذلـك أن نـوعَ الاتفـاق الـذي سـينبثق فـي النظـام الذي يصف سـيكون مختلفـاً اختلافـاً جوهريـاً عـن قواعـد وأولويـات راولـز الأكثـر 'ليبرالية' ('Reconciliation through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls's Political Liberalism', *The Journal of Philosophy* (1995)). الواجب

لن أفرّق كثيراً بين أولئك الذين صنفهم راولز كـ 'عقلاء' وبين البشر الآخرين، بالرغم من إشارة راولز المتكررة إلى - والاستخدام الواضح لـ - صنف 'العقلاء' من الناس. وقد حاولتُ القول، في موضع آخر، بشكلٍ عـام، أننـا جميعاً قادرون علـى أن نكونَ عقلاء بأن نكـونَ منفتحي الذهن فـي تقبُّـل المعلومـات والتفكير في الحجج الآتية من أوسـاطٍ أخرى، إلى جانـب قيامنا بمداولاتٍ ونقاشـاتٍ تفاعلية حول كيفيـة وجوب النظر إلى القضايا الأساسـية.(*) ولا أرى هذا الافتراضَ مختلفاً اختلافاً أساسـياً عن فكرة راولز حول 'الأشـخاص الأحرار والمتسـاوين' الذين لديهم جميعاً 'قـدرات أخلاقيـة'.(**) يبـدو أن تحليـل راولـز، فـي الحقيقـة، يركز على وصـف *characterization* البشـر المتداولين بدل التركيـز على تصنيفهم *categorization* إلـى 'عقـلاء' من نوعٍ ما وغيـر عقلاء.(***) فدور النقاش العام الحر مركزيٌ تماماً في السياسات الديمقراطية عموماً والسعي للعدالة

تحديدُه هو ما إذا كانت تلك الفروقات بين النتائج الهابرماسـية والنتائج الراولزية في المحصلات الحقيقية هي حقاً نتيجة اختلاف الطريقتين اللتين اتبعهما هابرماس وراولـز أكثـر ممـا هـي نتيجة ما يعتقدان من انفتاح وتفاعليـة المداولات العامة في التبادلات الديمقراطية الحرة. انظر أيضاً Juörgen Habermas, *Justification and Application: Remarks on Discourse Ethics*, translated by Ciaran Cronin (Cambridge, MA: MIT Press, 1993).

(*) انظـر مقالتـي 'The Reach of Reason: East and West', *New York Review of Books*, 47 (20 July 2000)؛ ومقالتي 'Open and Closed Impartiality' *Journal of Philosophy*, 99 (2002)؛ وكتابـي *The Argumentative Indian* (London: Penguin, 2005); *Identity and Violence: The Illusion of Destiny* (New York: W. W. Norton & Co., and London: Penguin, 2006).

(**) يشـير راولز خاصةً إلى 'قدرتيْن أخلاقيتين'، هما 'قدرة الشـعور بالعدل'، و'قدرة تصـور الخيـر' (*Justice as Fairness: A Restatement*, edited by Erin Kelly (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001), pp. 18–19.

(***) بالفعـل، لا يقـول لنـا راولـز كيف لمن يمكن اعتبارُهـم 'غيرَ عقلاء' أن يتوصلوا إلى فهم العدالة [فهماً محايداً]، والاندماج في النظام الاجتماعي.

الاجتماعية خصوصاً.(*)

آدم سميث والمشاهد المحايد

من الواضح أن النقاش العام public reasoning سمةٌ أساسية للموضوعية في المعتقدات السياسية والأخلاقية. ولئن قدَّم راولز طريقةً للتفكير في الموضوعية في تقييم العدالة، فقد استدعى آدم سميث المشاهد المحايد لتقديم طريقةٍ أخرى. ولهذه المقاربة 'القديمة' باعٌ واسعٌ جداً (فقد مضى حتى تاريخ كتابة هذه السطور نحو 250 سنة كاملة على نشر كتاب آدم سميث نظرية المشاعر الأخلاقية *Theory of Moral Sentiments* لأول مرة سنة 1759). ولها كذلك مضامينُ إجرائيةٌ وجوهريةٌ معاً. وفي السعي للحل بالنقاش العام، ثمة كما لا يخفى مغزىً قوي في ألا نستبعدَ آراءَ وأفكارَ أي شخص لتقييماته صلةٌ بالموضوع، سواءٌ بسبب دخول مصالحه في الميزان أو لأن طريقتَه في التفكير في هذه المسائل تسلط الضوء على أحكام معينة - لا سبيلَ إلى رؤيته إنْ لم تُعطَ هذه الآراء الفرصةَ لتُعرَض على الملأ.

وبالرغم من أنَّ تركيزَ راولز يبدو أنه على تفاوت المصالح والأولويات الشخصية، كان آدم سميث معنياً كذلك بالحاجة إلى توسيع النقاش لتجنب ضيق أفق التفكير المحلي في القيم، الذي قد يؤدي إلى تجاهل بعض الآراء ذات الصلة، غير المألوفة في ثقافةٍ معينة. وبما أن

(*) انظر Joshua Cohen, 'Deliberation and Democratic Legitimacy', in Alan Hamlin and Phillip Pettit (eds), *The Good Polity: Normative Analysis of the State* (Oxford: Blackwell, 1989), and *Politics, Power and Public Relations*, Tanner Lectures at the University of California, Berkeley, 2007. وانظر أيضاً Seyla Benhabib (ed.), *Democracy and Difference: Contesting the Boundaries of the Political* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1996).

استدعاءَ النقاش العام يمكن أن يأخذَ شكلاً متخيَلاً ('ما الذي كان يمكن أن يقولَ مشاهدٌ محايد عن ذلك لو رآه من بعد؟')، فإنَّ مِن بين أهم شواغل سميث المنهجية الكبرى الحاجةُ إلى استدعاء عددٍ كبير من الآراء والرؤى المتنوعة استناداً إلى تجاربَ متنوعة من البعيد والقريب، بدل الاكتفاء بالمواجهات - الفعلية وغير الفعلية - مع الآخرين الذين يعيشون في الوسط الثقافي والاجتماعي نفسِه، ويحملون النوعَ نفسَه من التجارب والأحكام المسبقة والقناعات حول ما هو موضوعي وما هو غير موضوعي، بل ذات المعتقدات حول ما هو ممكن وما هو غير ممكن. الدافع إلى إصرار آدم سميث على وجوب أن ننظرَ بين ما ننظر إلى مشاعرنا من 'مسافةٍ معينة عن أنفسنا' هو التدقيق لا في أثر المصالح الشخصية فحسب، بل وفي أثر التقليد والعرف المتأصلَيْن أيضاً.(*)

وبالرغم مما بين الأفكار المختلفة التي طرحها آدم سميث وهابرماس وراولز من فروق، ثمة تشابهٌ أساسي فيما بين مقاربات هؤلاء إلى الموضوعية بقدر ما للموضوعية من صلة، مباشرةٍ أو غيرِ مباشرة، لدى كلٍ منهم بالقدرة على تخطي تحديات التدقيق المُلم بالموضوع الآتي من مختلف الأوساط. كذلك سأتناول في هذا العمل التدقيقَ الفكري من زوايا مختلفة لكونه جزءاً أساسياً من متطلبات الموضوعية في القناعات الأخلاقية والسياسية.

لكن، عليَّ أن أضيفَ هنا - بالفعل، بل أوكدَ - أنَّ المبادئ التي تتخطى هكذا تدقيق لا يتحتم أن تكونَ مجموعةً فريدة (للأسباب التي عرضنا لها في المقدمة). وهذه، في الواقع، بينونةٌ عن جون راولز أكثر

(*) انظر أيضاً مناقشة سايمون بلاكبورن دورَ 'وجهة النظر المشتركة'، وخاصةً إسهامات آدم سميث وديفيد هيوم في تطوير ذلك المنظور (*Ruling Passions: A Theory of Practical Reasoning* (Oxford: Clarendon Press, 1998)، لاسيما الفصل 7).

مما هي عن هيلاري بوتنام.(*) بالفعل، فأيُّ مقاربةٍ للعدالة تَطرح، كمقاربة راولز، اختيارَ مبادئ العدالة ثم إتباعَ ذلك ببنيةٍ مؤسسيةٍ فريدةٍ صلبة (وذاك جانبٌ من المؤسسية المافوقية التي ناقشناها في المقدمة) ثم تمضي، خطوةً فخطوة، إلى سرد تاريخٍ افتراضي لتجلي العدالة، لا تستطيع بسهولة استيعابَ تعايش المبادئ المتنافسة التي لا تتحدث بصوتٍ واحد. وكما شرحتُ في المقدمة، فإني أحاجُّ باحتمال بقاء وتعايش مواقفَ متضادة لا يمكن إخضاعُها لنوعٍ من الجراحة العميقة التي تختصرها جميعاً إلى كتلةٍ واحدة مرتبة من المطالب التامة والمناسبة، التي تأخذنا، في نظرية راولز، إلى نوعٍ من المسار المؤسسي الفريد لتلبية هذه المطالب (على يد دولةٍ ذات سيادة).

وبالرغم من وجود فوارقَ بين المقاربات المختلفة إلى الموضوعية المدروسةِ هنا، فإنّ وجه الشبه الرئيسي فيما بينها يكمن في الاعتراف المشترك بالحاجة إلى التلاقي الفكري على أرضيةٍ محايدة (تختلف المقاربات كثيراً حول مجال الحياد الفكري، كما سيأتي بيانُه في الفصل 6). يمكن أن يأخذَ التفكير، طبعاً، أشكالاً متغايرة لها كثيرٌ من الاستخدامات المختلفة.(**) لكنْ بقدر بحثنا عن الموضوعية الأخلاقية، يجب أن يلبيَ التفكير اللازم ما يمكن اعتبارُه متطلباتِ الحياد. قد تختلف أسباب العدالة عن أسباب 'حب الذات'، على حد تعبير سميث، وكذا عن أسباب التعقل، لكنَّ أسبابَ العدالة تظل تشكل مدىً واسعاً. وسيُعنى كثيرٌ مما سيأتي في هذا الكتاب بسبر هذا المدى الواسع.

(*) ليست بينونةً على الإطلاق عن برنار ويليامز، انظر *Ethics and the Limits of Philosophy* (London: Fontana, 1985) Chapter 8. وانظر كذلك John Gray, *Two Faces of Liberalism* (London: Polity Press, 2000).

(**) سأتناول بعضاً من هذه الفوارق في الفصل 8، 'العقلانية والآخرون'، والفصل 9 'تعدد مسارات التفكير المحايد'.

باع العقل

التفكيـر مصـدرٌ قـوي للأمل والثقـة في عالـم ملأتْه أفاعيـلُ الظَلَمَة بالظُلْمَة – في الماضي والحاضر. ليس من الصعب فهمُ سببِ ذلك. وحتى عندما نجد شـيئاً ما مزعجاً بشـكلٍ مباشر، نستطيع وضعَ استجابتِنا هذه له موضعَ اسـتفهام ونسـأل هل هي استجابةٌ مناسبة وهل من المحتم أن نسيرَ بمقتضاهـا؟ يمكـن أن [يسـعفَنا] التفكيرُ في البحث عن السـبيل الصحيح للنظر إلى والتعامل مع الآخرين، والثقافات الأخرى، والدعاوى الأخرى، ومعاينـة الأسـباب المختلفـة للاحتـرام والتسـامح. ويمكن أن [يسـعفَنا] كذلك في النظر في أخطائنا نحن ومعرفةِ كيف نتحاشـاها مسـتقبلاً، مثلما أمِل الكاتبُ الياباني الكبير كنزابورو أوي أن تظلَ الأمةُ اليابانية مستمسكةً بـ'فكرة الديمقراطية والعزم على ألا تشنَّ حرباً مرةً أخرى'، وتستعينَ على ذلك بفهم 'تاريخ غزواتِها هي'.(*)

لا تَقِـلُّ عـن ذلك أهميةَ الحاجةُ إلى السـبر الفكـري للتعرف على الأفعـال التـي تـؤدي إلـى تلـف الأنفس وإنْ لـم تك تهـدف إلى ذلك؛ فقـد تظـل المجاعـات المخيفة، مثلاً، تضرب لا يوقفهـا أحد إنْ هي لم تُـدرَس بحجـة أنْ لا سـبيلَ إلى وقفها دون زيادة مجمـوع ما هو متوافر من غذاء وهو أمرٌ يصعب ترتيبُه بالسـرعة الكافية، هذا افتراضٌ مغلوط. فقـد يهلـك مئـاتُ آلافٍ، بل ملايينُ، البشـر من التراخـي الفاجع الناتجِ عن تخفِّي الاتزان القائم على الواقعية والمنطق الفطري [الفج] في رداء

(*) Kenzaburo Oe, *Japan, the Ambiguous, and Myself* (Tokyo and New York: Kodansha International, 1995), pp. 118–19. انظـر أيضـاً Onuma Yasuaki, 'Japanese War Guilt and Postwar Responsibilities of Japan', *Berkeley Journal of International Law*, 20 (2002). بالمثل، في ألمانيا ما بعد الحرب، كان التعلـم مـن أخطـاء الماضي، لاسـيما مـن الفترة النازية، قضيـةً في الأولويات الألمانية المعاصرة.

القضـاء والقـدر.(*) وكما تَبيَّن، يسـهل تجنب المجاعـات، لأنها لا تؤثر إلا علـى نسـبةٍ ضئيلة من السـكان (قليـلاً ما تتعدى 5 فـي المائة ونادراً جـداً مـا تتعـدى 10 فـي المائة منهـم)، هذا جانـب، ولأن إعـادةَ توزيع الغذاء الموجود يمكن ترتيبُها بوسـائلَ فورية كاسـتحداث وظائفَ تمنح المحتاجيـن دخلاً فورياً لشـراء الغذاء. من الواضـح أن كمياتٍ أكبرَ من الغـذاء ستسـهل الأمور (تسـاعد علـى توزيعه على الجمهـور وتزيد من كمياتِه المتوافرة في الأسواق ما يبقي الأسعارَ أدنى مما لو كانت كمياتُ الغـذاء أقل)، لكنَّ زيادة كمية الغذاء ليسـت شـرطاً أساسـياً للنجاح في التخفيـف مـن المجاعة (وغالباً ما تؤخذ كشـيءٍ مسـلَّم بـه وتُعتبر مبرراً للتراخـي فـي ترتيب الإغاثة الفوريـة). إنَّ ما يلزم لتجنـب المجاعة مِن إعـادة توزيـعٍ محدودة نسـبياً لإمدادات الغـذاء يمكن تأمينُـه بخلق قوةٍ شرائية لدى الذين حرمتهم الكوارث من كل دخل، وهذا[، أي الحرمانُ من الدخل،] هو السببُ الرئيس للمجاعة عادةً.(**)

(*) ناقشتُ أسبابَ المجاعات والمطلبَ السياسي لتجنب المجاعة في كتابي *Poverty and Famines: An Essay on Entitlement and Deprivation* (Oxford: Clarendon Press, 1981)، وبالاشتراك مع Jean Drèze في *Hunger and Public Action* (Oxford: Clarendon Press, 1989). هـذا مثـالٌ للمشـكلة العامـة المتمثلة في أنَّ نظريةً مخطئة يمكن أن تكونَ لها عواقبُ كارثية. حول هذا الموضوع، انظر كتابي *Development as Freedom* (New York: Knopf and Oxford: Clarendon Press, 1999) ومقالة Sabina Alkire, 'Development: A Misconceived Theory Can Kill', in Christopher W. Morris (ed.), *Amartya Sen* (Cambridge: Cambridge University Press, forthcoming, 2009). وانظـر أيضـاً Cormac O' Gráda, *Famine: A Short History* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2009).

(**) كذلك، بما أن معظمَ ضحايا المجاعة يعانون ويموتون غالباً من أمراض نموذجية (يساعد عليها الضعفُ وانتشارُ العدوى نتيجة انتشار المجاعة)، يمكن عَملُ الكثير من خلال تسهيلات الرعاية الصحية والتسهيلات الطبية. ولقد هلك أكثر من أربعة أخماس الذين هلكوا في مجاعة البنغال الكبرى سنة 1943 كنتيجةٍ مباشرة لأمراضٍ

لنأخذ موضوعاً آخر، بدأ، بعد لأي، يحظى بالاهتمام الذي يستحق، ألا وهو الإهمال وتدهور البيئة الطبيعية. وهما مشكلةٌ خطيرةٌ وبيلة مرتبطةٌ ارتباطاً وثيقاً بالتأثيرات السلبية للسلوك البشري، كما بدأ يتضح أكثر فأكثر، لكنَّ المشكلة لا تنشأ من أي رغبةٍ لدى الناس اليوم في مضارَّة أولئك الذين لم يولدوا بعد، أو حتى مِن قسوةِ قلبٍ متعمدة على الأجيال القادمة. ومع ذلك، نتيجة غياب المشاركة والفعل الواعيين، ما نزال عاجزين عن تقديم الرعاية الكافية للبيئة من حولنا واستدامةِ شروط الحياة الطيبة. فلتجنب الكوارث الناتجة عن الإهمال البشري أو غلظة القلب، نحتاج إلى تدقيقٍ نقدي، لا مجرد حسن نية تجاه الآخرين.(*)

التفكير حليفٌ لنا في هذا الأمر، لا عدو. فلِمَ يبدو غيرَ ذلك لأولئك الذين يرون الاعتمادَ عليه أمراً معضلاً؟ من المسائل التي تثار هنا تأثرُ منتقدي الاعتماد على التفكير بحقيقة أن بعضَ الناس يَنجرّون بسهولة إلى الإفراط في الثقة في تفكيرهم هم، ويتجاهلون الآراءَ المضادة والمبرراتِ

شائعة في المنطقة، بينما لم يزد عددُ الذي هلكوا من الجوع فحسب عن الخمس (انظر Appendix D in my *Poverty and Famines* (Oxford: Clarendon Press, 1981)). ولا تختلف صورة الأمر في هذه المجاعة عنها في كثير من المجاعات الأخرى. انظر على وجه الخصوص Alex de Waal, *Famine that Kills: Darfur, Sudan, 1984–1985* (Oxford: Clarendon Press, 1989)؛ وكذلك كتابَه *Famine Crimes: Politics and the Disaster Relief Industry in Africa* (London: African Rights and the International African Institute, 1997). كما تجد تقييماً لهذه المسألة لي تحت عنوان 'Human Disasters' in *The Oxford Textbook of Medicine* (Oxford: Oxford University Press, 2008).

(*) انظر على وجه الخصوص: Nicholas Stern, *The Economics of Climate Change: The Stern Review* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007). وتوجد أدبياتٌ كثيرة – وبعضُ النقاش – حول هذا الموضوع الآن. يعود تحري ملومية البشر في التردي البيئي إلى زمن بعيد. تجد تقييماً فطناً للأدبيات الأولى لهذا الموضوع في Mark Sagoff, *The Economy of the Earth: Philosophy, Law and the Environment* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988).

الأخرى التي يمكن أن تؤديَ إلى استنتاج العكس. لعل هذا هو سبب قلق غلوڤر، وقد يكون بالفعل قلقاً مشروعاً. لكنَّ الصعوبةَ هنا تأتي ولا شك من اليقين المتسرع الناتج عن اعتلال التفكير لا عن التفكير نفسِه. يكمن علاجُ اعتلال التفكير بصحة التفكير، هذا هو بالفعل عملُ التدقيقِ الفكري لمغادرة الاعتلال إلى الصحة. ولعل بعضَ أعمال 'كتَّاب التنوير' لم تركز بما فيه الكفاية على الحاجة إلى إعادة التقييم واتخاذ جانب الحيطة، لكن يصعب على المرء أن يستنبطَ من ذلك أيَ إدانةٍ عامة للنظرة التنويرية وأن يطعنَ، زيادةً على ذلك، في الدور العام للعقل في تحديد السلوك الصائب أو السياسة الاجتماعية الجيدة.

العقل والوجدان والتنوير

ثمة، مع ذلك، مسألةٌ إضافية هي الأهمية النسبية للمشاعر الفطرية والحساب البارد، وقد تحدث عنهما كثيراً كثيرٌ من كتَّاب التنوير أنفسِهم. تعتمد آراء جوناثان غلوڤر في الحاجة إلى 'علم نفسٍ إنساني جديد' على إدراكه أنَّ علمَ السياسة وعلمَ النفس متشابكان. ويصعب الاعتقاد بأن التفكير، القائم على الدليل الجاهز على السلوك البشري، لن يؤديَ إلى قبول هذا التشابك. وفي تجنب الأعمال الوحشية، ثمة ولا شك دورٌ وقائيٌ كبير يمكن أن يلعبَه النفورُ الفطري من الوحشية والسلوك الذي ينم عن تبلد الإحساس، وغلوڤر محق في تركيزه، بين ما يركز عليه، على أهمية 'الميل إلى الرد على الناس بنوعٍ ما من الاحترام' و'التعاطف: والاهتمام لشقاء وسعادة الآخرين'.

لكن، لا يلزم من ذلك هنا مجافاةُ العقل، الذي يمكن أن يقرَ تلك الأولوياتِ بالضبط. وقد لعب التفكير الجيد كما لا يخفى ذلك الدور في تحري غلوڤر نفسِه مخاطرَ الاعتقاد أحادي الجانب والمفرط في الثقة في النفس (لا شك في أنَّ لرأي [الإمبراطور] أكبر أنَّ على المرء أن يقدمَ سبباً

[معقـولاً] حتـى لمخالفة العقـل صلةً بالموضوع هنـا). وينبغي كذلك ألا يكبحَ التفكيرُ إدراكَ أنَّ الاعتمادَ الكليَ على الحساب البارد فحسب قد لا يكون سبيلاً جيدا - أو معقولاً - لضمان الأمن الإنساني.

بالفعل، ففي الاحتفاء بالعقل، ليس هناك سببٌ خاص لإنكار الدور المؤثـر بعيـدِ الأثر للفطرة والاستجابات اللحظية.(*) يمكن أن تكملَ هذه تلك، ويمكن أن يكونَ فهمُ الدور الموسِع والمحرِر لمشاعرنا في كثيرٍ من الأحوال هو نفسُـه موضوعاً مناسباً للتفكير. وقد ناقش آدم سـميث، وهو شخصيةٌ مركزية في التنوير الاسكتلندي (ومؤثرةٌ جداً في التنوير الفرنسي أيضاً)، بإسـهاب الدورَ المركزي للمشـاعر والاستجابة النفسـية في كتابه نظرية المشاعر الأخلاقية *The Theory of Moral Sentiments*.(**) ربما لم يَمضِ سـميث إلى حيث مضى ديڤيد هيوم في التوكيد على أن 'العقل والوجدان يتنافسان في كل الأحكام والاستنتاجات الأخلاقية تقريباً»،(***) لكنهمـا كليهمـا اعتبرا التفكيرَ والشـعور نشـاطين مرتبطيـن ارتباطاً عميقا الواحدُ بالآخر. كان هيوم وسـميث كلاهما، بالطبع، 'كاتبيْن تنويريين' في الجوهر، لا يقلان تنويريةً عن ديدرو أو كانط.

لكـنَّ حاجـةَ المواقف النفسـية إلـى التدقيق العقلانـي لا تزول حتى بعـد الاعتـراف بقـوة العواطف وامتـداح الدور الإيجابي لكثيـرٍ من ردات الفعـل الفطريـة (كالإحسـاس بالنفور من الوحشـية). يعطي سـميث على وجـه الخصـوص - ربما أكثر مـن هيوم - العقلَ دوراً كبيراً جداً في تقييم مشـاعرنا وهمومنـا النفسـية. فـي الحقيقة، يَعتبـر هيوم العاطفـةَ أقوى من

(*) انظر كذلك Martha Nussbaum, *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001).

(**) Ibid.

(***) David Hume, *Enquiries concerning the Human Understanding and concerning the Principles of Morals*, edited by L. E. Selby-Bigge (Oxford: Clarendon Press, 1962), p. 172.

العقـل، هكـذا يبدو في الغالب. وكما يقول توماس ناجل في دفاعه القوي عـن العقـل في كتابه الكلمـة الأخيـرة *The Last Word*، 'عُرف عن هيوم اعتقادُه أن "العاطفة" المعفاة من التقييم العقلاني هي أساسُ كلِ دافع، لا يمكن أن يكونَ هناك شـيء يمكن تسـميتُه تحديداً عقلٌ عملي، ولا حتى عقـلٌ أخلاقي هكذا بالتحديد.'(*) لم يقل سـميث بـذاك الرأي، وإنْ اعتبر العواطف، كما فعل هيوم، هامةً ومؤثرة، وقال إنَّ 'انطباعاتِنا الأولى' للخير والشـر 'لا يمكن أن تكونَ موضوعَ عقل، بل إحساسـاً وشـعوراً مباشـراً'. لكـنَّ سـميث قال أيضـاً حتى ردات الفعـل الغريزية على سـلوكٍ معين لا يسـعها إلا الاعتماد – وإنْ بشـكلٍ ضمني – على الفهم العقلاني للروابط السـببية بين السـلوك والعواقب في 'طائفةٍ كبيرة مـن الحالات المختلفة'. كذلـك، قد تتغيـر الانطباعات الأولى أيضـاً نتيجة المعاينـة النقدية، مثلاً، على أسـاس البحـث التجريبي السـببي causal empirical investigation الذي قد يُظهر، كما يقول سـميث، أنَّ شـيئاً ما هو الوسـيلةُ للحصول على شيءٍ آخر.'(**)

يتمثـل رأي آدم سـميث فـي الاعتراف بالحاجة الدائمـة إلى التدقيق العقلي جيداً بمناقشته كيفيةَ تقييم مواقفنا تجاه الممارسات السائدة. وهذا طبعـاً مهـم فـي مناداة آدم سـميث القويـة بالإصلاح، كما فـي قضية إلغاء الرق، مثلاً، أو تخفيف عبء القيود البيروقراطية التعسفية على التجارة بين

(*) Thomas Nagel, *The Last Word* (New York: Oxford University Press, 1997), p. 102. ولكن، يبدو أن هيوم يختلف حول أولوية المسـألة. فبينما يعطي العاطفةَ مكانةً سامية تبدو أكثرَ هيمنة من دور العقل، يقول أيضاً: 'في اللحظة التي ندرك فيها بطلانَ أي افتراض، أو عدمَ كفاية أي وسـيلة، تنقاد عواطفنا للعقل دونما مقاومة' (David Hume, *A Treatise of Human Nature*, edited by L. A. Selby-Bigge (Oxford: Clarendon Press, 1888; 2nd edn 1978) p. 416).

(**) Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments* (London: T. Cadell, 1790; republished Oxford: Clarendon Press, 1976), pp. 319–20.

مختلـف البلـدان، أو لتخفيف القيود العقابية المفروضـة على المحتاجين كشرط للدعم الاقتصادي المقدم من خلال 'المساعدات العامة'.(*)

لا شـك، يمكن أن تنشـأ الإيديولوجيا والمعتقد الدوغمائي من غير الدِيـن والعُـرف، هذا صحيح، وقـد حدث ذلك مراراً، لكنـه لا ينفي دورَ العقل في تقييم الأسـباب الكامنـة وراء المواقف الغريزية، بأقلَ مما يفعل فـي تقييـم الآراء المقدَمـة لتبرير السياسـات المدروسـة. إنَّ مـا دعاه أكبر 'سـبيلَ الرشـاد' لا يُهمِل قيمةَ الاسـتجابات الغريزيـة، ولا يتجاهل الدورَ التثقيفي الذي تلعبه اسـتجاباتُنا الذهنيةُ غالباً. وهذا منسـجمٌ تماماً مع عدم السماح لغرائزنا المنفلتةِ من التدقيق أن تقولَ هي الكلمةَ النهائية دون قيدٍ أو شرط.

(*) فـي مقالتـه المُحكمـة بعنـوان 'لِـمَ تحتاج الاقتصـادات إلى نظريـة أخلاقية'، يقول جـون بـرووم: 'لا يحـب الاقتصاديـون فـرضَ رأيهـم الأخلاقي علـى الناس، لكنَّ هذا مفروغٌ منه. فقليلٌ ما هم الاقتصاديون الذين يسـتطيعون فرضَ رأيهم على أي شـخص...الحلُ عندهم أن يقدموا آراءً جيدة، ويصوغوا النظرية. لا الاختباء وراء خيارات الآخرين عندما لا يكون لهذه الخيارات أساسٌ يعتد به، في وقت ربما كان الناس أنفسُهم يتطلعون إلى الاقتصاديين لمساعدتهم على صوغ خياراتٍ أفضل.' (*Arguments for a Better World: Essays in Honor of Amartya Sen*, edited by Kaushik Basu and Ravi Kanbur, Vol.1 (Oxford: Oxford University Press, 2009), p. 14). هذا، بالطبع، ما حاول سميث أن يفعله بالضبط.

2
راولز وما بعده: نقد نظرية راولز في العدالة

هـذا الفصـل هو في المقـام الأول نقـدٌ لنظرية العدالة التـي أتى بها الفيلسـوفُ السياسـيُ الرائـدُ في زمننا، جـون راولز، لكنْ لا يسـعني البدءُ بانتقـاده دون الإقـرار، أولاً، بعظيـم أثـره فـي فهمـيَ الخـاص العدالـةَ - والفلسـفةَ السياسـيةَ عموماً - وعِظَمِ الديْن الذي أدين له به أنْ أشـعلَ في نفسيَ جذوةَ الاهتمام الفلسفي بموضوع العدالة. بالفعل، لقد جعل راولز الموضـوعَ ما هو عليه اليوم. وإني أسـتهل هذا النقـد، أولاً، بتذكر فرحتي وأنا أراه يحوِّل الفلسـفةَ السياسـيةَ المعاصرة تحويلاً جذرياً بحق. وفضلاً عما أفدتُ من كتاباتِه، فقد سَعِدتُ بصداقة وزمالة هذا الشخص الرائع ذي الطيبةِ المدهشة، وكانت ملاحظاتُه المتبصرة، وانتقاداتُه واقتراحاتُه تنير ليَ الدربَ دوماً وكان لها في فكري أثرٌ عميق.

وكنـت كذلـك محظوظـاً من حيـث التوقيت. فقـد خَطَتِ الفلسـفةُ الأخلاقية والسياسـية خطواتٍ واسـعة، بريادة راولز، عندما كنتُ بالضبط أخطـو خطواتـيَ الأولى على هذا الـدرب، كمراقبٍ من مجـالاتٍ معرفيةٍ أخـرى (الرياضيات والفيزياء، أولاً، ثم علـم الاقتصاد). وقد ألقتْ مقالتُه سـنة 1958، 'العدالـة بصفتهـا إنصافاً' 'Justice as Fairness' شـعاعاً من الضوء يصعب عليَّ اليومَ وصفُه وصفاً وافياً، مثلما أضاءت فكري وأثارتْه أيمـا إثارة مقالاتُه الأولى في الخمسـينات عن طبيعة 'طـرق اتخاذ القرار' والمفاهيـم المختلفـة لـ'القواعد'، التي كنتُ اطلعـتُ عليها كطالب تحت

التخرج.(*)

ثم، في العام 1971، صدر كتاب راولز نظرية في العدالة *A Theory of Justice*(**)، شاقاً طريقاً جديدة. وكنتُ وراولز وكينيث أرو في الحقيقة قد استخدمنا مسودةً أولى من الكتاب في صفوف الفلسفة السياسية التي كنا ندرِّس معاً بهارڤرد أيامَ كنت أستاذاً زائراً لها في العام الدراسي 1968-69 (قادماً من جامعة دلهي، التي كانت مستقري آنذاك). وكنت أؤلف حينها كتابي الخيار الجماعي والرفاه الاجتماعي *Collective Choice and Social Welfare* (1970) (الذي عالج بين ما عالج موضوعَ العدالة)، وقد أفدتُ إفادةً عظيمة من ملاحظات واقتراحات راولز الثاقبة. بعد ذلك بقليل، سعدتُ بتقديم تعليقيَ الرسمي على النص النهائي لكتاب *A Theory of Justice* لمطبعة جامعة هارڤارد. قد يبدو الأمرُ 'مثيراً' بعضَ الشيء، لكني ظننت فعلاً وقتها أني خَبِرتُ ذلك الشعور [بالإثارة، إثارةِ الشباب] الذي وصفه ووردزوورث: 'هنياً كانَ في ذلكَ الصبح أنْ تَتَنَفَّسَ حَيَّاً،/ بيدَ أنَّ النعيمَ الحق أنْ تكونَ فتيا!' 'Bliss was it in that dawn to be alive,/ But to be young was very heaven!'

لم يَخْبُ ذلك الشعور بالإثارة مع السنين، لا لشيء إلا لأني أظن

(*) انظر Rawls, 'Outline of a Decision Procedure for Ethics', *Philosophical Review*, 60 (1951); 'Two Concepts of Rules', *Philosophical Review*, 64 (1955), and 'Justice as Fairness', *Philosophical Review*, 67 (1958). تجدها جميعاً في Samuel Freedman (ed.), *John Rawls: Collected Papers* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999). انظر أيضاً John Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement*, edited by Erin Kelly (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001).

(**) John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971). انظر أيضاً كتابيه *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1993); *Justice as Fairness: A Restatement* (2001)

الآن أنَّ فـي بعـض البنود الرئيسـية لنظرية راولز في العدالـة خللاً خطيراً. سأشـرح الآن اختلافاتـي مـع هـذه النظرية، لكـنْ لا بد لـي أولاً من أنتهزَ الفرصـة لأعتـرفَ بمتانـة الأرضية التـي أقام عليهـا راولز موضـوعَ نظرية العدالة ككل.(*) وما تزال بعض المفاهيم الأولية التي سماها راولز أساسية تُمِـد فهمـيَ العدالةَ مدا، بالرغم من اختـلاف خط عملي وما أوصلني إليه من نتائج.

مقاربة راولز: العدالة بصفتها إنصافاً

ربما يكون أبعدَ الأمثلة أثراً لما هو جوهري لفهم العدالة فهماً وافياً فكرةُ راولز التأسيسـية أنَّ العدالةَ يجب أن يُنظرَ إليها من حيث أنها تَنشُـد الإنصـاف. وبالرغـم من أنَّ في كل موجَزٍ جَز، يظل مفيداً أنْ نصفَ نظريةَ راولز 'العدالة بصفتها إنصافاً' وصفاً موجَزاً (بالرغم مما قد يعنيه ذلك من احتمال الوقوع في فخ التبسيط المخِل)، وذلك للتركيز على بعض السمات الرئيسـية المُعِينة على فهم المقاربـة الراولزية، وكذا لمحاولة الإضافة إلى الموضـوعِ؛ موضوعِ العدالة.(**) في هذه المقاربة، يؤخذ مفهومُ الإنصاف

(*) أثَّـرت أفـكار راولـز فـي العدالـة، في المقابل، تأثيـراً عميقاً فعلاً فـي اقتصاد الرفاه الاجتماعـي؛ انظـر: E. S. Phelps (ed.), *Economic Justice* (Harmondsworth: Penguin, 1973), and 'Recent Developments in Welfare Economics: Justice et équité', in Michael Intriligator, (ed.), *Frontiers of Quantitative Economics*, vol. III (Amsterdam: North-Holland, 1977).

(**) لا بد لي من الإشارة هنا إلى أنَّ فكرةَ العدالة تظهر في أعمال راولز في ثلاثة سياقاتٍ مختلفة على الأقل. أولاً، اشتقاقه 'مبادئ العدالة' من فكرة الإنصاف، وهذا بدوره يعرِّف المؤسسـات اللازم إقامتُها – على ركائز العدل – لقيام المجتمع. ثم تنتقل هذه النظرية، التي فصَّل فيهَا راولز كثيراً، خطوةً فخطوة إلى تشريع وتطبيق ما يعتبره متطلباتِ 'العدالة بصفتها إنصافاً'. وثمة ميدانٌ ثانٍ – هو ميدان التفكر لتطوير 'توازنٍ فكري' 'reflective equilibrium' يمكن أن تتضحَ فيه فكرة العدل [المقصودَ إعمالُ الفكر للموازنة أو التوفيق بين المتعارض مِن أحكامنا الأخلاقية وتَعهُدُها بالتشذيب والضبط وصولاً إلى أعلى درجات الانسجام والمقبولية والمصداقية]، لكنَّ التركيزَ

كأساس، أي أنه، بمعنىً ما، 'سابقٌ' لتطوير مبادئ العدالة. أرى أن لدينا سبباً وجيهاً للاقتناع بما يذهب إليه راولز مِن أنَّ السعيَ للعدالة لا بد أن يرتبطَ بفكرة الإنصاف، ويُستَمَدَّ بمعنىً ما منها. هذا الفهم المركزي ليس مهماً فحسب لنظرية راولز، بل إنَّ له كذلك صلةً عميقة بمعظم تحليلات العدالة، ومنها ما أحاول تقديمَه في هذا الكتاب.(*)

فما هو هذا الشيء الذي يُسمَى إنصافاً؟ يمكن أن تأخذَ هذه الفكرةُ التأسيسيةُ عدةَ أشكال، لكنْ لا بد أن تكونَ النقطةُ المركزيةُ فيها وجوبَ ألا ننحازَ في تقييماتنا، وأن نأخذَ مصالحَ وشواغلَ الآخرين في الاعتبار، وبالأخص أن نتجنبَ التأثرَ بمصالحنا نحن أو أولوياتِنا أو اختلافاتِنا الشخصية أو آرائنا المسبقة. يمكن بصفةٍ عامة اعتبارُها مطلبَ الحياد. يقوم توصيف راولز متطلباتِ الحياد على فكرته التأسيسية 'الوضع الأصلي' 'original position'، ذات الأهمية المركزية لنظريته 'العدالة بصفتها إنصافاً'. الوضع الأصلي وضعٌ متخيَّل من المساواة الأولية، لم يكنِ فيه الأطرافُ المعنيون عالمين بذواتهم أو مصالحهم الشخصية، في المجموعة ككل. ويتعين على ممثليهم الاختيار، من وراء 'حجابِ الجهل' 'veil of ignorance' هذا، أي، في حالةٍ متخيَلة من الجهل الانتقائي (لاسيما، الجهل بالمصالح الشخصية المختلفة والآراء الواقعية

هنا على التقييمات الشخصية الفردية لما هو خيرٌ وصواب. أما السياق الثالث فهو ما يدعوه راولز 'الإجماع التوافقي' 'overlapping consensus'، الذي يعالج النماذج المعقدة لاتفاقاتنا واختلافاتنا حول الأساس الذي يقوم عليه استقرار النظم الاجتماعية [إجماع أو توافق المختلفين في الفلسفة والدين على مسألة الحُكم]. السياق الذي أهتم به أساساً في هذا المقام هو الأول - مبادئ العدالة.

(*) يمكن رؤية أثر تفكير راولز في أعمالٍ معاصرةٍ أخرى في العدالة، كأعمال رونالد دڤوركِن وتوماس ناجل وروبرت نوزيك وجوزيف راتز وتوماس سكانلون وكثير غيرهم، الذين تأثرتْ تحليلاتُهم مشكلاتِ العدالة تأثراً قوياً بنظرية راولز، هذا واضح، وإنْ بطريقةٍ جدليةٍ صدامية نوعاً ما، كما عند روبرت نوزيك (انظر Nozick .(*Anarchy, State and Utopia* (New York: Basic Books, 1974)

في الحياة الطيبة – ما يدعوه راولز 'الخيارات الواسعة' 'comprehensive preferences')، ففي هذه الحالة من الجهل المقصود يمكن اختيار مبادئ العدالة بالإجماع. هذه المبادئ هي التي تحدد، في صيغة راولز، المؤسساتِ الاجتماعيةَ الأولية التي يجب أن تَحْكمَ المجتمع الذي نسعى، كما نتخيل، لـ'إيجاده'.

تتطلب المداولات في هذا الوضع الأصلي المتخيَل حول مبادئ العدالة الحيادَ اللازمَ للإنصاف. يصوغ راولز هذه النقطةَ على النحو التالي، في كتابه نظرية في العدالة *A theory of Justice* (1971، ص 17):

الوضع الأصلي هو الوضع الراهن الأولي المناسب الذي يضمن أن تكونَ الاتفاقاتُ الأساسية التي يمكن التوصلُ إليها فيه عادلة. من هذا الواقع يأتي اسم 'العدالة بصفتها إنصافاً.' بناءً عليه، يتضح، أنَّ المقصودَ أنَّ مفهوماً للعدالة يكون أكثرَ معقوليةً من مفهوم، أو أكثرَ قابليةً للتبرير منه، إذا كان للأشخاص العقلاء في الوضع الأصلي أن يفضلوا مبادئه هو على مبادئ ذاك الآخر لتكونَ هي مبادئَ العدالة. فيجب تصنيفُ مفاهيم العدالة حسب مقبوليتها للأشخاص الذين هذا وضعُهم.

وفي أعماله المتأخرة، لاسيما كتاب الليبرالية السياسية *Political Liberalism* (1993)، المستند إلى محاضرات ديوي التي ألقاها بجامعة كولومبيا، قدَّم راولز دفاعاً أوفى عن الكيفية التي يُفترض بعملية العدالة أن تنجحَ بها.(*) يُعتبر مفهوم العدالة بصفتها إنصافاً في جوهره 'مفهوماً سياسياً

(*) مما يؤكد الشأوَ البعيد الذي بلغه تفكير راولز كذلك نشرُ مأدبة حقيقية من كتاباته المنشورة وغير المنشورة مؤخراً، التي تعزز وتوسع كتاباته المبكرة. انظر John Rawls, *Collected Papers*, edited by Samuel Freeman (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999); *The Law of Peoples* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999); *Lectures on the History of Moral Philosophy*, edited by Barbara Herman (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000); *A Theory of Justice* (Cambridge, MA: Harvard

للعدالة'، من 'البداية' (ص xvii). من المسائل الأساسية التي يتطرق إليها راولز كيف للناس أن يتعاونوا مع بعضهم البعض في مجتمعٍ ما بالرغم من إيمانهم بـ'مذاهبَ كليةٍ هي، وإنْ كانت معقولة، متناقضة بعمق فيما بينها (ص xviii). يصبح هذا ممكناً 'عندما يتشاطر المواطنون مفهوماً سياسياً معقولاً للعدالة'، يعطيهم 'أساساً يمكن أن يقومَ عليه النقاش العام للمسائل السياسية الأساسية والبت العقلاني فيها، ليس بالطبع في كل الحالات بل وهذا ما نأمل في أغلب المسائل الدستورية الأساسية ومسائل العدالة الأولية' (ص xx–xxi). قد يختلف هؤلاء، مثلاً، في معتقداتهم الدينية وآرائهم العامة لماهية الحياة الطيبة التي تستحق أن تُعاش، ولكنْ تحدوهم في مداولاتهم الرغبةُ في التوافق، بتقدير راولز، على كيفية تفهُّمِ ما بينهم من اختلافات والتوصلِ إلى مجموعةٍ واحدة من مبادئ العدالة تنصفهم جميعاً [هذا ما يدعوه راولز 'overlapping consensus' أو 'الإجماع التوافقي'، كما أميل إلى ترجمة هذا المصطلح، وهي ترجمةٌ وإنْ ابتعدت قليلاً عن مبناه أراها أقربَ إلى معناه].

من الإنصاف إلى العدالة

يهدف تمرين الإنصاف، المصاغ على هذا النحو، إلى استبانة المبادئ المناسبة التي من شأنها تحديدُ اختيار المؤسسات العادلة اللازمة [لبناء] الهيكل الأساسي للمجتمع. يعرِّف راولز بعضَ المبادئ الدقيقة جداً للعدالة (سنناقشها الآن)، ويزعم بقوة أنها هي التي ستكوِّن الخيارَ الإجماعي الذي سينبثق من المفهوم السياسي للعدالة بصفتها إنصافاً. حجتُه في ذلك أنَّ هذه المبادئ لمَّا كان الجميع سيختارها في الوضع الأصلي، بقدرٍ أولي من المساواة، فإنها تشكل 'المفهوم السياسي' المناسبَ

University Press, revised edn, 2000); *Justice as Fairness: A Restatement*, .edited by Erin Kelly (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001)

للعدالـة، وأنَّ النـاسَ الذيـن ينشـأون فـي مجتمعٍ حسـنِ التنظيـم محكومٍ بهذه المبادئ سـيكون لديهم سـببٌ وجيه لإقرار معنىً للعدالة قائمٍ عليها (بصـرف النظـر عن مفهوم كلٍ منهم الخاص لـ'الحياة الطيبة' والأولويات الشـخصية 'الواسـعة'). وهكـذا فإنَّ الاختيـارَ الإجماعي لمبـادئ العدالة هـذه يفعـل فعلَه فـي المنظومة الراولزية، التي تشـمل اختيارَ المؤسسـات التي سيتكون منها الهيكل الأساسي للمجتمع، وتحديدَ المفهوم السياسي للعدالة، الذي يفترض راولز أنه سيؤثر بشكلٍ ملائم على سلوكيات الأفراد بما يتوافق وذلك المفهوم المشـترك (سـأعود إلى هذه المسـألة لاحقاً في هذا الفصل).

إنَّ اختيارَ المبادئ الأساسـية للعدالة هو المرحلة الأولى في سلسـلة إقامـة العدالـة الاجتماعيـة علـى مراحل. تقود هـذه المرحلـة الأولى إلى المرحلة التالية، 'الدستورية'، التي تُختار فيها المؤسسات الفعلية بما يتفق ومبـدأ العدالـة المختار، مع أخذ ظـروف كل مجتمع في الاعتبار. ويؤدي عملُ هذه المؤسسات في المنظومة الراولزية، بدوره، إلى قراراتٍ اجتماعيةٍ إضافية في مراحلَ لاحقة، من خلال التشريع المناسب، على سبيل المثال (فـي مـا يدعوه راولز 'المرحلة التشـريعية'). يسـير التتابع المتصوَّر خطوةً فخطـوة للأمـام على خطـوطٍ محـددةٍ بصرامة، مؤديـاً في صيـرورةٍ دقيقةِ الوصف إلى ظهور ترتيباتٍ مجتمعية عادلةٍ تماماً.

تقـوم صيرورةُ ظهـور الترتيبات الاجتماعية هذه كلُها على نشـوء ما يسميه راولز 'مبدئيْ العدالة' في المرحلة الأولى التي تؤثر على كل شيءٍ آخرَ يحدث في التتابع الراولزي. لا أملك هنا إلا أن أشـكَ بقوة في زعم راولز الدقيقِ جداً هذا حول الاختيار الفريد الأوحد، في الوضع الأصلي، لمجموعـةٍ معينة من المبادئ للمؤسسـات العادلـة، اللازمة لإقامة مجتمعٍ عادلٍ تماماً. فثمة شواغلُ عامة متعددةٌ حقاً، وأحياناً متضاربة، تمس فهمَنا

العدالـة.(*) ولا يلـزم أن تختلـفَ بالطريقة المناسـبة - للاختيـار - أي أن مجموعـةً واحدة فقط من المبادئ كهـذه تجمع حقاً، وحدَها دون غيرها، بيـن الحيـاد والإنصـاف.(**) فكثيرٌ من المبادئ تشـترك في سـمتيْ الحياد والنزاهة، ولأصحابِها 'أن يشاءوا جعلَها قانوناً شاملاً' (إذا استخدمنا شرطَ عمانويل كانط الشهير).(***)

بالفعـل، يمكـن أن تعكـسَ تعدديـةُ المبـادئ المحايـدة، فـي رأيي، حقيقـةَ أنَّ الحيـاد يمكـن أن يأخذَ أشـكالاً مختلفـةً عدة ومظاهـرَ متغايرة

(*) يمكن أن يثورَ الشـك في زعم راولز بخصوص المحصلة العقد-اجتماعية الدقيقة للوضـع الأصلـي علـى أسـس أخـرى أيضـاً. فقد مال المشـتغلون بعلـم الاقتصاد ونظريـة اتخـاذ القـرار خصوصاً إلى التشـكك فيما خلص إليـه راولز حول معقولية المحصلـة التـي يتنبأ بهـا في الوضع الأصلي، لاسـيما احتمـال اختيار حل 'تعظيم الأصغر' 'maximin'، الذي يمكن اعتبار 'مبدأ التفاوت' [في التوزيع] 'Difference Principle' قائمـاً عليـه [مبـدأ راولز الذي يسـمح بتفاوت توزيع السـلع على أفراد المجتمع إذا كان هذا لمصلحة أفقرهم فقط]. حول أسـباب التشـكك في محصلة راولز، انظر Kenneth Arrow, *Social Choice and Justice: Collected Papers of Kenneth J. Arrow*, vol. I (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1983). ولقد كان إدموند فيلبس رائدَ الاسـتخدام الواسـع في التحليل الاقتصادي لمبـادئ راولـز فـي العدالـة، وإنْ عبَّـر هـو الآخر عن تشـكك كبير في اسـتنتاجات راولـز؛ انظـر E. S. Phelps (ed.), *Economic Justice* (1973); and his *Studies in Macroeconomic Theory, II: Redistribution and Growth* (New York: Academic Press, 1980).

(**) تزعـم كلُ النظريـات البديلـة للعدالـة التـي يقـارن فيما بينها جـون رومر في كتابه *Theories of Distributive Justice* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996) أنها محايدة، بهذا القدر أو ذاك، ولا بد أن يستندَ الاختيار فيما بينها إلى غير ذلك من أسباب.

(***) Immanuel Kant, *Fundamental Principles of the Metaphysics of Ethics*, translated by T. K. Abbott, 3rd edn (London: Longmans, 1907), p. 66. للوقـوف علـى متطلبات التفكير الكانطي انظر، بين مصادرَ أخرى، Barbara Herman, *Morality as Rationality: A Study of Kant's Ethics* (New York: Garland Publishing, 1990).

تماماً. ففي مثال المزاعم المتضاربة للأطفال الثلاثة والفلوت، الذي تناولنا في المقدمة، يستند زعمُ كل طفل إلى نظريةٍ عامة في كيفية التعامل مع الناس بطريقةٍ غير منحازة ومحايدة، مع التركيز، على الترتيب في الحالات الثلاث، على كفاءة الاستخدام والمنفعة، والمساواة الاقتصادية وعدالة التوزيع، وحق المرء في ثمار عمله الذي لم يعينه عليه أحد. إنَّ حججَ الأطفال الثلاثة هنا عامةٌ تماماً، ويعكس تفكيرُهم في طبيعة ما يشكل مجتمعاً عادلاً ثلاثَ أفكارٍ أساسية يمكن الدفاعُ عن كلٍ منها بحياد (بدل التعلق بالمصالح الشخصية). فإذا لم يكن، [والحالة هذه،] هناك ظهورٌ فريد لمجموعةٍ معينة من مبادئ العدالة تحدد بمجملها المؤسساتِ اللازمةَ لإقامة البنية الأساسية للمجتمع، عندئذٍ يصعب استخدامُ منهج 'العدالة بصفتها إنصافاً'، كما ورد في نظرية راولز الكلاسيكية.(*)

وكما بينتُ في المقدمة، خففَ راولز في كتاباته الأخيرة ولطَّفَ إلى حدٍ بعيد زعمَه الأول بظهور مجموعةٍ فريدة من مبادئ العدالة في الوضع الأصلي (الذي شرحه ودافع عنه في كتابه نظرية في العدالة). بالفعل، ففي كتابه العدالة بصفتها إنصافاً: صياغة جديدة *Justice as Fairness: A Restatement*، يقول راولز 'ثمة ما لا نهايةَ له من الاعتبارات التي يمكن أن ينشدَّ إليها المرء في الوضع الأصلي ولكلٍ مفهومٍ بديلٍ للعدالة

(*) يؤسفني أنْ أقول إنَّ تشككي في زعم راولز حول الإختيار الإجماعي لعقد اجتماعي في 'الوضع الأصلي' ليس جديداً. فقد ظهرت أولى شكوكي فيه، أنا وصديقي غاري رنسيمان، في مقالةٍ مشتركةٍ لنا بعنوان 'Games, Justice and the General Will', *Mind*, 74 (1965). كان هذا، بالطبع، قبل نشر راولز كتاب Rawls's *A Theory of Justice* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971)، لكنها كانت قائمة على وصف راولز 'الوضع الأصلي' في مقالته الرائدة، 'Justice as Fairness', *Philosophical Review*, 67 (1958). انظر كذلك كتابي *Collective Choice and Social Welfare* (San Francisco, CA: Holden-Day, 1970; republished, Amsterdam: North-Holland, 1979).

اعتباراتٌ تؤيده وأخرى تدحضه'، كما أنَّ 'توازنَ الأسباب نفسَه يقوم على التمييز، وإنْ كان هـذا يُمِـده الفكرُ ويُرشـده.'(*) وعندما يمضي راولز إلى التسليم بأنْ 'لا سبيلَ إلى بلوغ المثالي تماماً'، فإنه يشير بذلك إلى نظريته المثالية في العدالة بصفتها إنصافاً. لكن، ليس هناك ما يحتِّم أن يكونَ في نظريةٍ ما للعدالة أيُ شـيءٍ 'لا مثالي' جداً يفسـح في المجال للخلاف أن يقيـم والمعارضةِ أن تسـتديم حول بعض المسـائل، مـع التركيز على كثيرٍ من النتائج الجامدة التي يمكن أن تتمخضَ اضطراراً عن الاتفاق العقلاني على متطلبات العدالة.

لكـنّ الشـيءَ الواضحَ، مـع ذلك، هو أنّ مراجعـاتِ راولز أفكارَه إنْ كانـت تقـول حقاً ما يبدو أنها تقول، فلا بد عندئذٍ من هجر نظريته الأولى التدرجيـةِ فـي العدالة بصفتها إنصافاً. وإنْ كان لا بد للمؤسسـات أن تقامَ على أسـاس مجموعةٍ فريدة من مبادئ العدالة تنشـأ عن تمرين الإنصاف، من الوضع الأصلي، عندئذٍ فإنَّ غيابَ هذا النشوء لا يمكن إلا أن يضربَ أساسَ النظرية. ثمة توترٌ حقيقي هنا في تفكير راولز نفسِه على مر السنين. فهو لا يهجر، على الأقل صراحةً، نظريته في العدالة بصفتها إنصافاً، ومع ذلـك يبدو أنه يسـلم بوجود مشـكلاتٍ لا حلَ لها في التوصـل إلى اتفاقٍ بالإجمـاع علـى مجموعةٍ واحدة مـن مبادئ العدالة فـي الوضع الأصلي، لا يمكـن إلا أن تكونَ لها انعكاسـاتٌ مدمرة علـى نظريته 'العدالة بصفتها إنصافاً'.

أميـل أنـا شـخصياً إلى التفكيـر أن نظرية راولز الأصيلـة لعبت دوراً كبيراً جداً في جعلنا نفهم مختلف جوانب فكرة العدالة، وحتى لو كان لا بـد مـن هجرها – ولهذا، في اعتقادي، مبررٌ قوي – فسـيبقى قدرٌ كبير من إسـهام روالز الرائد مضيئاً وسـيظل يغني الفلسفةَ السياسية. يمكن أن يُكِنَ المرء تقديراً عميقاً لنظريةٍ ما ومنتقداً جدياً لها بآن، ولا شيءَ يسعدني أكثرَ

(*) Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement* (2001), pp. 133–4.

مـن اتخـاذ جانب راولز، إنْ كان لهذا أن يحدث، في هذا التقييم المزدوج لنظرية العدالة بصفتها إنصافاً.

تطبيق مبدئيْ روالز في العدالة

بالرغم من كل شيء، دعني أواصل تلخيصَ نظرية راولز في العدالة بصفتها إنصافاً. لم يهجر راولز هذه النظرية قط، وما تزال هي أكثرَ نظريات العدالـة تأثيـراً فـي الفلسـفة الأخلاقية المعاصـرة. يقول راولـز إن 'مبدئيْ العدالة' التاليين سيَظهران في الوضع الأصلي باتفاق الجميع (*Political Liberalism*, 1993، ص 291):

أ. لكل شـخص حقٌ متسـاوٍ [مع حقوق الآخرين] في ترتيـبٍ وافٍ تماماً من الحقوق الأساسية المتساوية يتوافق مع تدبيرٍ مشابه [يضمن] الحرياتِ للجميع.

ب. أن تلبـيَ التفاوتـاتُ الاجتماعية والاقتصادية شـرطين. الأول، أن تكونَ مرتبطةً بوظائفَ ومواقعَ متاحةٍ للجميع في ظروفٍ من المسـاواة التامةِ في الفرص؛ والثاني، أن تكونَ أعظمَ فائدةً لأقل أفراد المجتمع حظاً.

مـن المهـم هنـا أن نلاحـظَ أنَّ للحريـة الشـخصية liberty مكانـةً سـامية فـي مبدئـيْ راولـز للعدالة ('المبـدأ الأول') تعطـي أولويةً لأقصى درجـات الحريـة الشـخصية للفـرد بشـرط منـح حريـةٍ مماثلـة للجميـع، بالمقارنـة بالاعتبـارات الأخرى، بما فيهـا اعتبارات المسـاواة الاقتصادية أو الاجتماعيـة. فقـد أُعطيت الحريةُ الشـخصية أولويةً على مطالب المبدأ الثانـي الـذي يربط المسـاواة ببعض الفـرص العامة والمسـاواة في توزيع المـوارد الأساسـية. أي أن الحريـات الشـخصية التي يمكـن أن يتمتعَ بها الجميع لا يمكن انتهاكُها لأسبابٍ تتعلق بتعزيز الثروة أو الدخل، مثلاً، أو لتوزيعٍ أفضلَ للموارد الاقتصادية على الناس. وبالرغم من أنَّ راولز يُنزِل الحريـةَ الشـخصية منزلةً مطلقة جاعلاً إياهـا فوق كل الاعتبارات الأخرى

بلا جدال (وفي ذلك بعض الغلو، كما لا يخفى)، فإنَّ الزعمَ الأعم الذي يقف خلف كل هذا هو أن الحرية الشخصية لا يمكن الحدُ منها لتصبحَ مجرد وسيلةٍ متممة لوسائلَ أخرى (كالوفرة الاقتصادية)؛ ثمة شيءٌ خاص جداً في مكانة الحرية الشخصية في الحياة البشرية. وإني من هذا الزعم الأعم - غير المغالي بالضرورة - سأستقي وأدلي بدلوي في هذا الجزء التفسيري من الكتاب.

أما المسائل الأخرى للخيار المؤسسي فتؤخذ من مبدئيْ راولز للعدالة من خلال مجموعةٍ توفيقية من المتطلبات التي يضمها 'المبدأ الثاني'. يُعنَى القسم الأول من المبدأ الثاني بالمطلب المؤسسي وفحواه ضمانُ أن تكونَ الفرصُ العامة متاحةً للجميع، دون استبعادٍ أو إعاقةِ أي فرد على أي أساسٍ عنصري أو إثني أو طائفي أو ديني، مثلاً. أما الجزء الثاني من المبدأ الثاني (المسمى 'مبدأ التفاوت' ('Difference Principle') فيُعنَى بالمساواة التوزيعية والكفاية الكلية، ويأخذ شكلَ [تعظيمِ الأصغر أي] جعلِ أفقرِ أفراد المجتمع أحسنَ ما يمكن حالاً.

يستدعي راولز في تحليله المساواةَ في توزيع الموارد مؤشراً إلى ما يدعوه 'السلع الأولية' 'primary goods'، التي هي وسائلُ عامةُ الغرض general-purpose means [أو مواردُ أساسية، كما تقدَم] للوصول إلى غاياتٍ متنوعة (أيما موارد مِن شأنها مساعدةُ الناس عموماً على الحصول على ما يبتغون، بالغاً ما بلغت درجةُ تنوع هذا الشيء). يَعتبر راولز من السلع الأولية أشياءَ كـ'الحقوق، والحريات الشخصية، والفرص، والدخل والثروة، والقواعد الاجتماعية لاحترام الذات'.(*) لاحظ أن الحرياتِ الشخصية تدخل هنا أيضاً، هذه المرة كوسيلةٍ متممة لوسائلَ أخرى، كالدخل والثروة.

(*) Rawls, *A Theory of Justice* (1971), pp. 60–65.

فضلاً عما أدرجَ راولز في الشؤون التوزيعية، فإنَّ لاستبعاده بعضَ المقولات المتصلة بالتوزيع لمنظِّرين آخرين أهمية. بالفعل، من المهم ملاحظةُ ما أخرج راولز من دائرة اهتمامه المباشر في حساباته التقييمية، كالمزاعم القائمة على الحقوق المرتبطة بفكرتيْ الجدارة والاستحقاق، أو ملكية الأرض. وهو يقدم تبريراً عقلانياً لما قد أدرَجَ وأَخرَج.(*)

لكنَّ صفاتِ الإنتاجية تحظى، مع ذلك، باعترافٍ غير مباشر من خلال دورها في إعلاء الكفاية والمساواة، بحيث تجيز نظريةُ راولز التوزيعية لها، أي الإنتاجية، أن تتفاوتَ، وتدافع عنها إنْ هي أدت في المحصلة إلى إغناء الأفقر من خلال عمل الحوافز، على سبيل المثال. من الواضح أنه في عالمٍ لا يتقولَب فيه سلوك الفرد بـ'مفهوم العدالة' في الوضع الأصلي، ما مِن سبيل إلى تجنب مشكلات الحافز.

من ناحيةٍ أخرى، إنْ هو حُكِم في الوضع الأصلي على التفاوتات المستندة إلى متطلبات الحوافز بالخطأ والظلم (حيث يمكن اعتبارُها نوعاً من الرشوة تقدَم للناس لجعلهم يجتهدون في عملهم ويُنتجون بالقدر المناسب)، أفلا يجدر عندئذٍ بالمبادئ التي اختيرت في الوضع الأصلي إلغاءُ الحاجة إلى الحوافز؟ وإذا كان للاقتصاد العادل ألا يسمحَ بالتفاوت الناشئ عن الحوافز، أفلا يجدر بالمبادئ الناشئة في حالة الحياد تلك أن تأخذَ شكلَ اتفاقٍ بين الناس على أي يقومَ كلُ واحدٍ منهم بعمله دون الحاجة إلى رشوة؟ واستناداً إلى مبدأ التفكير الراولزي القائل إنه، في عالَمِ ما بعد العقد، سيتصرف كل شخص بما يتوافق ومفهوم العدالة الناشئ عن الوضع الأصلي، أفلا يحق لنا عندئذٍ أن نتوقعَ، في ذلك العالم المدفوع بالواجب، قيامُ كل شخص بواجباته الإنتاجية تلقائياً (كجزء من مفهوم

(*) انظر أيضاً Liam Murphy and Thomas Nagel, *The Myth of Ownership* (New York: Oxford University Press, 2002)، الذي يطبق أفكاراً عامة في العدالة على المعركة الإيديولوجية حول السياسة الضريبية، (ص 4).

العدالة ذاك)، دونما حاجةٍ إلى حافز؟

إنَّ فكـرة أن يقـومَ النـاس تلقائيـاً بمـا تواضعوا فـي الوضع الأصلي علـى القيـام بـه هي مـن بنات أفـكار راولز وحـده.(*) ومع ذلـك يبدو أن راولـز يذهب 'إلـى هذا المدى، ولا يتخطاه'، وليس من الواضح تماماً أنَّ في الإمكان رسـمُ خَطٍ يجعل التفاوتاتِ القائمةَ على الحافز مقبولة (حتى في عالمٍ تكون فيه المعاييرُ السـلوكيةُ الناشـئةُ عن الوضع الأصلي ناجحةً باضطـراد [مـع كل الناس وفي جميع الأحوال])، دون غيرها من أشـكال التفاوت القائمةِ على غير الحافز مِن أساس.(**)

يمكـن أن تولـدَ هـذه المشـكلةُ رديْـن مختلفيـن. أحدُهمـا هو رأي جي.إيـه. كوهـن الـذي طرحـه بقـوة فـي كتابـه إنقـاذ العدالة والمسـاواة (Rescuing Justice and Equality 2008)، ويقـول إنَّ قبـولَ التفـاوت لأسبابٍ تتعلق بالحوافز يحد مِن باعِ أو وُسْعِ نظرية راولز في العدالة.(***) قد يكون لمنح الحوافز سببٌ عمليٌ وجيه، لكن هل يمكن أن يكونَ جزءاً مـن نظريةٍ معقولة للعدالة، بالمعنـى الدقيق للكلمة؟ ففي عالَمٍ العدالةُ فيه مافوقية، تبدو نقطة كوهن نقداً مشروعاً.

أما الرد الآخر المختلف على المسـألة نفسِـها فهو أنه يَصعُب تصورُ تنحيةِ الحاجة إلى الحوافز اسـتناداً إلى توقُع أنَّ مفهومَ العدالة في الوضع

(*) انظر 'Everyone is presumed to act justly and to do his part in upholding just institutions' (Rawls, *A Theory of Justice*, p. 8).

(**) حـول مسـائلَ ذاتِ صلـة، انظـر أيضـاً Liam Murphy and Thomas Nagel, *The Myth of Ownership* (New York: Oxford University Press, 2002).

(***) انظر G. A. Cohen, *Rescuing Justice and Equality* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2008). وانظـر أيضـاً Amartya Sen, 'Merit and Justice', in Kenneth Arrow, Samuel Bowles and Steven Durlauf (eds), *Meritocracy and Economic Inequality* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2000).

الأصلي سيجعل كلَ فرد يقوم تلقائياً بدوره الإنتاجي الكامل دون ترتيباتٍ حافزة. قد يكون كوهن على صواب أنَّ المجتمعَ الذي يمكن اعتبارُه عادلاً تماماً ينبغي أن يخلوَ من عائق التفاوت القائم على الحافز، لكن ثمة سببٌ آخرُ لعدم التركيز كثيراً على العدالة المافوقية في تطوير نظريةٍ للعدالة. قد لا يكون حل راولز الوسط مافوقياً بما فيه الكفاية، لكنْ ثمة مشكلاتٌ أخرى للتركيز المافوقي (لأسبابٍ بيناها آنفاً) يتعين على راولز مواجهتُها، حتى لو لم نأخذ بكتاب كوهن. ففي عالم العدالة النسبية، قد يتفوق عالم كوهن العادل على عالم راولز الذي وصفه في العدالة بصفتها إنصافاً، لكنَّ التطبيق الرئيس لنظرية العدالة النسبية سيكون عملَ مقارنات فيما بين الإمكانات العملية الأقلَ سمواً – من حيث العدالة – من عالَميْ كوهن وراولز 'العادلين' كليهما معاً.

بعض الدروس الإيجابية المستفادة من المقاربة الراولزية

ليس من الصعب رؤيةُ أنَّ ثمةَ إسهاماتٍ عظيمةَ الأهمية في المقاربة الراولزية للعدالة بصفتها إنصافاً وفي الطريقة التي قدَّمها بها وشرحَ مضامينَها. ففكرة أن الإنصاف ذو أهميةٍ مركزية للعدالة، وقد دافع راولز عن هذه الفكرة دفاعاً نيِّراً، هي إقرارٌ مهم يأخذنا أبعدَ بكثير من الفهم الذي ولَّدتْه الأدبيات السابقة في موضوع العدالة (كالأساس التبريري لنظرية بنتام النفعية Utilitarianism، مثلاً). وبالرغم من أني لا أُومِن بكفاية الحياد الذي نلمس في الأداة الفكرية المسماة 'الوضع الأصلي' (التي يَعتمد عليها راولز كثيراً)، لا يعني هذا بأي شكلٍ من الأشكال تمرداً على الفكرة الراولزية الأولية لأولوية الإنصاف في تطوير نظريةٍ في العدالة.

ثانياً، لا بد لي من العودة إلى نقطةٍ بينتُها سابقاً بخصوص الأهمية

بعيـدة الأثـر لأطروحة راولز حول طبيعـة الموضوعية في التفكير العملي، لاسـيما قوله أنَّ 'الشـيءَ الأساسيَ الأول هو أن مفهوماً للموضوعية يجب أن يُقِيمَ إطارَ عملٍ عاماً للتفكير كافياً لسريان مفهوم الحكم [على الأشياء] والتوصـلِ إلـى نتائجَ اسـتناداً إلى الأسـباب والأدلة بعد الـدرس والتروي اللازمين.'(*) وقد ناقشتُ هذه المسألة بتفصيلٍ وافٍ في الفصل 1 ('العقل والموضوعية) ولن أعودَ إليها ثانيةً.

ثالثـاً، فضـلاً عـن بيان الحاجـة إلى أن تسـبقَ فكرةُ الإنصـاف فكرةَ العدالة، يقدم راولز إسـهاماً أساسـياً آخرَ بإشـارته إلـى 'القوى الأخلاقية' التـي لدى النـاس، المتعلقةِ بـ'قدرتهم على الإحسـاس بالعـدل' و'تصوُر الخير'. وهذا ابتعادٌ كبير عن العالَم المتخيَل، الذي سُلط فيه كلُ الاهتمام على بعض نُسـخ 'نظرية الخيار العقلاني' (التي ستُشـرَح بتفصيلٍ أوفى في الفصل 8 'العقلانية والآخرون')، والتي لا يملك البشـرُ فيها سـوى حس المصلحة الشـخصية والحصافة لكنهـم لا يمتلكون البتة أيَ قدرةٍ على أو ميلٍ إلى التفكير في فكرتيْ الإنصاف والعدل.(**) وفضلًا عن إغنائه مفهومَ العقلانية، يسلك راولز كذلك بطريقةٍ مفيدةٍ جداً سبيلَ التمييز بين أن يكونَ المرء 'عقلانياً' 'rational' وبين أن يكونَ 'معقولاً' 'reasonable'،(***) وهو تمييزٌ سيُستخدَم على نطاقٍ واسع نوعاً ما في هذا العمل.

رابعـاً، تشـد أولويـةُ الحرية الشـخصية لدى راولز، بشـكلها الحدي البائن الذي يجعلها أولويةً كلية، الاهتمامَ إلى المبرر القوي لاعتبار الحرية الشـخصية شـاغلاً منفصلاً، وفي كثيرٍ من الأحوال مهيمناً، في تقييم عدالة

(*) Rawls, *Political Liberalism* (1993), p. 110.

(**) بينتُ محدودياتِ النُسخ الرائدة لـ'نظرية الخيار العقلاني' في كتابي *Rationality and Freedom* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002)، لاسـيما في المقالة الافتتاحية 1، وكذلك في المقالات 3-5.

(***) انظر، على وجه الخصوص، Rawls, *Political Liberalism*, pp. 48–54.

الترتيبات الاجتماعية. كذلك تعمل الحرية الشخصية، بالطبع، مع شواغلَ أخرى في تحديد المصلحة الشاملة للشخص: فهي بندٌ في لائحة 'السلع الأولية' التي حددها راولز كجزءٍ من صورة المصلحة الفردية لتُستخدَمَ في مبدأ التفاوت، مبدئه. بيد أنَّ للحريةِ الشخصيةِ كذلك وضعاً إضافياً مهماً بحد ذاته، إنْ أردنا أنْ نكونَ أكثرَ انتقائية، يتخطى كثيراً دورَها المشترك مع الشواغل الأخرى كسلعةٍ أولية. فإيلاءُ الحريةِ الشخصيةِ هنا مكانةً خاصة – درجةً أسمى عموماً – هو أكثرُ بكثير من مجرد لحظِ أهميتها كواحدٍ من المؤثرات الكثيرة في المصلحة الشاملة للفرد. فبالرغم من الفائدة الحقة للحرية الشخصية، [كسلعةٍ] بين السلع الأولية الأخرى كالدخل مثلاً، ليس مِن هذا الأمر وحسب تأتي أهميتُها. فأهميتُها المركزية تأتي من حرية الفرد، فيما يمس أخصَ خصوصيات حياته الشخصية، ومن كونها ضرورةً أساسية أيضاً (في صورة حرية التعبير، مثلاً) لممارسة النقاش العام، شديدِ الأهمية للتقييم الاجتماعي؛ الأمريْن معاً.(*) وقد دفعَ الإدراكُ العقلي لأهمية الحرية الشخصية الناسَ للدفاع عنها والقتال لأجلها على مر العصور، لا غرابة في ذلك. لكنه بفصله أهميةَ الحرية الشخصية التي يشترك فيها الجميع، يشد راولز الانتباهَ إلى التمييز المهمِ حقاً أن نلحظَه ونتبعَه – أقصد التمييز بين الحرية الشخصية والتسهيلات المساعدة.(**)

(*) حول الطرق المختلفة التي تكون بها الحرية الشخصية، بما فيها حرية التعبير، بالغةَ الأهمية للعدالة، انظر أيضاً Thomas Scanlon, *The Difficulty of Tolerance* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003).

(**) تلعب أولوية الحرية دوراً مهماً فيما أخلُص إليه من مقالتي 'The Impossibility of a Paretian Liberal', *Journal of Political Economy*, 78 (1970). يعلق جون راولز تعليقاً مضيئاً على هذه الصلة في مقالته 'Social Unity and Primary Goods', in Amartya Sen and Bernard Williams (eds), *Utilitarianism and Beyond* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982). وسأشرح هذه المسألة بتفصيلٍ أوفى في الفصل 16.

خامساً، بإلحاحه على الحاجة إلى الإنصاف الإجرائي في الشطر الأول من مبدئه الثاني، قدَّم راولز إغناءً مهماً لأدبيات التفاوت في العلوم الاجتماعية، التي مالت غالباً إلى التركيز الشديد على فوارق الوضع الاجتماعي أو النتائج الاقتصادية، بينما تجاهلت الفوارقَ التي في عمليات التشغيل، المتصلةَ، مثلاً، باستبعاد الناس من الوظائف على أساس العرق أو اللون أو الجنس [أو الدين أو الطائفة].(*)

سادساً، بعد إعطاء الحرية الاهتمامَ الواجب والاعترافِ بالحاجة إلى الانفتاح للسماح للناس بالتنافس على قدم المساواة على الوظائف والمواقع، يشير مبدأ التفاوت إلى أهمية المساواة في الترتيبات الاجتماعية مع الالتفات خاصةً إلى ما يواجه أفقر الناس من مشاق.(**) وقد أولى راولز مسألةَ إزالة الفقر مُقاساً بالحرمان من السلع الأولية أهميةً كبرى في نظريته للعدالة، وكان هذا التركيز بالفعل ذا أثرٍ قوي في تحليل السياسة العامة لإزالة الفقر.

أخيراً (وهذه إلى حدٍ بعيد قراءتي الشخصية، التي قد يجدها غيري

(*) من أسباب الأثر الإيجابي في مختلف أنحاء العالم لانتخاب باراك أوباما رئيساً للولايات المتحدة أنه يثبت ضعفَ الحاجز العرقي في سياسة البلد. وهذه مسألةٌ مختلفة عن ملاءمة أوباما نفسِه الواضحة للمنصب كقائد ذي رؤى، بصرف النظر عن أرضيته العرقية.

(**) يُستخدم المعيار التوزيعي 'تعظيم الأصغر فالأصغر' 'lexicographic maximin' في مبدأ التفاوت 'Difference Principle' لراولز، الذي يشتمل على منح الأولوية لأفقر الناس - من حيث امتلاك السلع الأولية - في كل كتلةٍ إدارية في البلاد. وعندما يتحسن وضع أفقر الناس بالتساوي في كتلتين إدارتين مختلفتين، يصبح وضعُ ثاني أفقر مجموعةٍ من الناس في الترتيب محطَّ الاهتمام، وهكذا. مَن تهمه البنية النظامية لهذا المعيار، يجد شرحاً واضحاً وعرضاً مشوقاً لها في كتابي *Collective Choice and Social Welfare* (1970)؛ انظر أيضاً Phelps, *Economic Justice* (1973)، و Anthony Atkinson, *The Economics of Inequality* (Oxford: Clarendon Press, 1975).

وقد لا يجدها تفسيراً جيداً لراولز)، بتركيزه على 'السلع الأولية' (أي على الوسائل العامة general-purpose means التي يستخدمها المرء في السعي لأهدافه الواسعة)، يقدم راولز اعترافاً غيرَ مباشر بأهمية الحرية الإنسانية في منح الناس فرصةً حقيقية - تمييزاً لها عن الحرية المعترَف رسمياً لهم بها فقط - لعمل ما يحلو لهم بحيواتهم. وسأبين لاحقاً، في الفصلين 11 و12، أنَّ الفرق بين ما يملك الشخص من سلعٍ أولية وبين ما يملك أن يتمتعَ به فعلاً من حرياتٍ جوهرية، قد يكون كبيراً جداً، وأنَّ هذه المسألة يمكن معالجتها بالتركيز بدلاً من ذلك على القدرات الفعلية للناس.(*) فوق ذلك أرى أن راولز، بتسليطه الضوء بقوة على أهمية الحرية الإنسانية، أعطى التفكيرَ المتصل بالحرية مكانةً حاسمة في أعماله الرئيسية في نظرية العدالة.(**)

المشكلات التي يمكن معالجتُها بكفاءة

ولكن توجد، إلى ذلك، مشكلاتٌ وصعوبات. دعني أبدأ بمشكلتين هامتين، أعتقد أنه يمكن مع ذلك تسويتُهما دون مضادةِ مقاربة راولز الأساسية، وتحظيان منذ مدة بكثيرٍ من الاهتمام في الأدبيات.

أولاً، قيل إنَّ إعطاءَ الحريةِ الشخصية أولويةً كاملة فيه مغالاةٌ شديدة. فما الذي يدعونا إلى اعتبار الجوع والمجاعة والإهمال الطبي أقلَ أهميةً دوماً من انتهاك أي نوعٍ من أنواع الحرية الشخصية؟ كان أولَ من طرح هذا السؤال بقوة هربرت هارت بُعيد نشر راولز كتابَه نظرية في العدالة،(***)

(*) ناقشت هذه المسألة أيضاً في مقالتي 'Justice: Means versus Freedoms', *Philosophy and Public Affairs*, 19 (Spring 1990).

(**) بالمثل، تقوم حجج فيليب ڤان باريجس القوية في منح كل فرد دخلاً أساسياً على دور هذا الدخل في إعلاء حرية الفرد؛ انظر كتابَه *Real Freedom for All: What (If Anything) Can Justify Capitalism* (Oxford: Clarendon Press, 1995).

(***) Herbert Hart, 'Rawls on Liberty and Its Priority', *University of Chicago Law Review*, 40 (1973).

وظهور أعماله اللاحقة (لاسيما كتابه الليبرالية السياسية)، وقد قطع راولز نفسُه مسافةً ما نحو جعل الأولوية أقلَ حديةً.(*) يمكن بالفعل قبولُ أنَّ الحريةَ الشخصية لا بد أن تكونَ لها أولويةٌ ما، لكنَّ منْحَها أوليةً كليةً مطلقة لا شك عندي تقريباً أنَّ فيه مبالغةً شديدة. ثمة، مثلاً، أنواعٌ مختلفة من مخططات الترجيح التي يمكن أن تعطيَ أولويةً جزئيةً لشأنٍ ما على آخر.(**)

ثانياً، في مبدأ التفاوت، يحكم راولز على الفرص التي يملكها الناس من خلال ما يملكون من وسائل، دون الالتفات إلى ما بينهم من تفاوتٍ كبير في القدرة على تحويل السلع الأولية إلى طيبِ عيش. فمثلاً، ما يستطيع الشخص المعاق عملَه أقلُ كثيراً مما يستطيع المعافى بمستوى الدخل والسلع الأولية الأخرى نفسِه. والحامل تحتاج، بين ما تحتاج إليه، إلى دعمٍ غذائي إضافي بالمقارنة مع غير الحامل. وقد تختلف قدرة الشخص على تحويل السلع الأولية إلى قدرةٍ على القيام بالأشياء التي

(*) انظر Rawls, *Political Liberalism* (1993), chapter VIII. وتجد كذلك شروطَ أولوية الحرية الشخصية في كتابه، *A Theory of Justice* (1971), pp. 132, 217–18.

(**) ثمة مسألة رياضية في 'الترجيح' 'weighting' ربما كان لها دورٌ في التأثير على راولز فيما أولاه من أولوية تراتبية للحرية الشخصية. فقد تبين لراولز أنَّ من الخطأ التشديدَ على الحرية الشخصية أكثرَ من غيرها من التسهيلات اللازمة للتقدم البشري. وقد جعله هذا، على ما يبدو، يعطي أولويةً لا تُنازَع للحرية الشخصية في كل حالة تتعارض فيها هذه مع غيرها، ما يبدو أمراً أقوى بكثير من اللازم، إنْ صحت قراءتي نية راولز. في الحقيقة، تتيح رياضياتُ الترجيح كثيراً من المواضع الوسطى للترجيح الأقوى للحرية الشخصية (أي درجات متفاوتة للقوة). وقد شرحت في كتابي *Choice, Welfare and Measurement* (1982) بعضَ طرق استخدام الترجيحات بطريقة أكثرَ مرونةً بكثير، لاسيما في المقالات 9–12. وهناك طرقٌ مختلفة كثيرة لإعطاء شأن ما قدراً من الأولوية على شأن آخر، دون جعل تلك الأولوية أولويةً مطلقة في أي ظرفٍ كان (كما يُفهم ضمناً من الشكل 'التراتبي' الذي اختاره راولز).

يمكـن أن يقـومَ بها اختلافاً كبيـراً جداً باختلاف الخصائـص التي وُلد بها (كالميـول الخِلقيـة للإصابة بأمـراضٍ وراثيةٍ معينة، مثـلاً)، وكذا الصفات المكتسـبة المتفاوتـة أو التأثيـرات المتشـعبة لمختلـف البيئـات المحيطـة (كالعيـش في محيـطٍ فيه مرضٌ مسـتوطن، أو اندفاعاتٌ متكـررة للعنف، أو أمـراضٌ مُعديـة). وبالتالـي، ثمـة منطـقٌ قوي فـي الانتقال مـن التركيز علـى السـلع الأوليـة إلـى التقييم الفعلـي للحريـات والقـدرات.(*) لكن، إنْ صحـت قراءتي دافعَ راولز إلى اسـتخدام السـلع الأوليـة (أي، التركيز تركيزاً غيرَ مباشر على الحرية الإنسانية)، عندئذٍ أرى أن الانتقالَ من السلع الأولية إلى القدرات لن يشـكلَ بينونةً أساسـية عن برنامج راولز نفسِه، بل ضبطاً لاستراتيجية التفكير العملي في المقام الأول.(**)

المصاعب التي تستدعي مزيداً من البحث

حظيـتْ المشـاكل التـي عرضنـا لهـا في المقطـع الأخير، ومـا تزال تحظـى، باهتمـامٍ كبيـر. وبالرغم من أنها لـم تُحَلَ كلياً بعـد، ثمة ما يدعو

(*) حول هذا، انظر محاضرتي 'Equality of What?' in S. McMurrin (ed.), *Tanner Lectures on Human Values*, vol. I (Cambridge: Cambridge University Press, and Salt Lake City, UT: University of Utah Press, 1980); *Commodities and Capabilities* (Amsterdam: North-Holland, 1985)؛ وكتابـي *Inequality Reexamined* (Cambridge, MA: Harvard University Press, and Oxford: Oxford University Press, 1992)؛ وكتـاب *The Quality of Life* (Oxford: Clarendon Press, 1993) الـذي اشـتركتُ فـي تحريـره مع مارثا نوسـبوم Martha Nussbaum. وقد تناولتُ المسـائلَ الأساسـية في الفصل 11 'الحيوات والحريات والقدرات'، والفصل 12، 'القدرات والموارد' من هذا العمل.

(**) انظـر Philippe Van Parijs, *Real Freedom for All* (1995) حـول الفائـدة الاستراتيجية لاستخدام أداة الدخل حتى عندما يكون الغرض الرئيسي إعلاء شأن الحرية. انظر أيضاً Norman Daniels, *Just Health* (2008).

للاعتقـاد بـأن نقاطَها المركزية باتتِ الآن واضحـةً ومفهومةً نوعاً ما. ومع أني لن أهملَها فيما تبقى من الكتاب، أعتقد أنَّ ثمة حاجةً أكثرَ إلحاحاً إلى الاهتمام بتوضيح بعض المشكلات الأخرى في المقاربة الراولزية مما لم يظهر كثيراً في أدبيات هذه الأيام.

(1) التعلق الحتمي بالسلوك الفعلي

أولاً، يتجه تمرين الإنصاف في مقاربة العقد الاجتماعي، في الحالة الراولزية، إلى اسـتبانة 'المؤسسـات العادلة' فحسـب، من خلال التوصل إلى 'اتفاق على مبادئ تنظيم مؤسسات البنية الأساسية [للمجتمع] نفسِها مـن الحاضـر إلى المسـتقبل'.(*) وفي نظـام العدالة بصفتهـا إنصافاً، يولي راولـز اهتمامـاً مباشـراً يـكاد يكون حصريـاً لـ'المؤسسـات العادلة'، بدل التركيـز علـى 'المجتمعات العادلـة' التي يمكن أن تحـاولَ الاعتمادَ على المؤسسات الكفوءة والسمات السلوكية الفعلية معاً.

يلخص صمويل فريمان، الذي قام وإيرين كيلي بعملٍ رائع جمعا فيه وحررا كتاباتِ راولز الكاملة، استراتيجيةَ راولز في 'العدالة بصفتها إنصافاً' على النحو التالي:

يطبِّـق راولـز فكرةَ عقدٍ اجتماعـيٍ افتراضي ليُحاجَّ بمبـادئ العدالة. تُطبَق هذه المبادئ أولَ الأمر لإقرار عدالة المؤسسـات التي تشـكِّل البنيةَ الأساسـيةَ للمجتمع. ويكـون الأفرادُ عدولاً وتكـون أعمالُهم صائبة بقدر استجابتهم واستجابتها لمتطلبات المؤسسات العادلة... وتؤثر الكيفيةُ التي تُحـدَد بها [هذه المؤسسـات] وتُدمَـج في النظام الاجتماعـي تأثيراً عميقاً في شخصيات الناس ورغباتِهم وخططِهم وآمالِهم المستقبلية وما يتطلعون إلى أن يكونوا. ولِما لهذه المؤسسات من تأثيراتٍ عميقة علينا كأشخاص، فإنَّ البنيةَ الأساسـية للمجتمع هي 'الموضوع الأول للعدالة'، هكذا يقول

(*) John Rawls, *Political Liberalism* (1993), p. 23.

راولز.(*)

بوسعنا أن نرى كم هي مختلفة هذه المقاربة، المنصبَّة على الـ نيتي، عن أي مقاربةٍ للعدالة قائمةٍ على الـ نيايا، كنظرية الخيار الاجتماعي، مثلاً (انظر بيانَ الفرق بين المفهومين في المقدمة). تميل النظرية الأخيرة هذه إلى جعل تقييم تراكيب المؤسسات الاجتماعية وأنماط السلوك العام قائمةً على أساسِ ما تتمخض عنه مِن نتائجَ وتبلوراتٍ اجتماعية (مع لَحظٍ، بين ما يُلحَظ من أشياء، أيِ أهميةٍ جوهرية قد تكون لمؤسساتٍ وأنماطِ سلوكيةٍ معينة في التبلورات الاجتماعية موضع التقييم).

ثمة مسألتان في هذه المقارنة تستحقان اهتماماً خاصاً. أولاً، لا يسع فهمَ العدالة بصفتها نيايا إهمالُ التبلور الاجتماعي الفعلي الذي يُتوقع أن يتمخضَ عن أي اختيارٍ للمؤسسات، بالنظر إلى السمات الاجتماعية الأخرى (ومنها أنماط السلوك الفعلي). فما يحدث للناس فعلاً لا يمكن إلا أن يكونَ شأناً مركزياً لنظريةٍ في العدالة، في منظور نيايا (دون تجاهل أي قيمةٍ جوهرية يمكن إعطاؤها في حدود المعقول للمؤسسات والمعايير السلوكية التي تُعتَبر هي أيضاً بحد ذاتها مهمة).

ثانياً، حتى لو سلَّمنا فعلاً بأنَّ اختيارَ مؤسساتٍ اجتماعيةٍ أولية، من خلال الاتفاق بالإجماع، من شأنه إنتاجُ نوعٍ من تعريف السلوك 'المعقول' (أو السلوك 'العدل' [أو 'الصائب'])، يظل هناك سؤالٌ كبير حول الكيفية التي ستعمل بها المؤسسات المختارة في عالمٍ يمكن أن ينسجمَ السلوك الفعلي لكل فرد أو لا ينسجمَ تماماً مع ما يُصطَلَح على اعتباره سلوكاً معقولاً. يرى راولز أن الإجماعَ على اختيار مبادئ العدالة سببٌ كافٍ لجعل هذه المبادئ 'مفهوماً سياسياً' للعدالة يقبله الجميع،

(*) Samuel Freedman, 'Introduction: John Rawls – An Overview', in Samuel Freedman (ed.), *The Cambridge Companion to Rawls* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), pp. 3–4.

لكنَّ هذا القبولَ يظل بعيداً جداً عن أنماط السـلوك الفعلي التي يمكن أن تنشـأ فـي المجتمع الفعلي المكـوَن من تلك المؤسسـات. ولمَّا كان أحدٌ لم يقل قولَه، على الدرجة نفسِـها من القوة والتفصيل، أنْ لا بدَ أنْ يكونَ سـلوكُ الأفراد 'معقولاً' ليعملَ المجتمع بشـكلٍ سـليم، لا شـك أنَّ جون راولـز يـدرك صعوبـةَ الإقناع بأي نوعٍ من الظهور التلقائي لسـلوكٍ معقولٍ يتلبَّس كلَ أفراد المجتمع.

السـؤال الواجب طرحُه، إذن، هو التالي: إذا كانت عدالةُ ما يحدث فـي مجتمـعٍ مـا تعتمد علـى تركيبةٍ من السـمات المؤسسـية والخصائص السـلوكية الفعليـة، بين مؤثـراتٍ أخرى تحـدد التبلـورات الاجتماعية في الواقـع، فهـل مـن الممكـن تعريفُ مؤسسـاتٍ 'عادلـة' لمجتمـعٍ ما دون جعلها منوطةً بالسـلوك الفعلي لأفراده (ليس بالضرورة السـلوك 'العادل' أو 'المعقول')؟ إنَّ مجردَ قبول بعض المبادئ على أنها 'المفهوم السياسي الصحيـح للعدالـة' لا يحل هذه المشـكلة إذا كان لنظريةِ العدالة المرجوة أن يكونَ لديها أيُ نوعٍ من قابلية التطبيق في توجيه اختيار المؤسسات في المجتمعات الفعلية.

بالفعـل، لدينا أسـبابٌ وجيهـة للاعتراف بأن السـعيَ للعدالة هو في جانبٍ منه مسألةُ تشكُّلٍ تدريجي لأنماط السلوك - فليس هناك قفزٌ مباشر مـن قبـول مبادئَ معينـة للعدالة إلى إعـادة تصميمٍ كامل للسـلوك الفعلي للفرد ليتماشى مع المفهوم السياسي للعدالة. يجب، بصفةٍ عامة، أن تُختارَ المؤسسـات لا لتتماشـى فحسـب مع طبيعة المجتمع المنشود، بل كذلك مع أنماط السـلوك الفعلي التي يمكن توقُّعُها ولو قبل الجميع - وبعد أن يقبلـوا - بمفهـوم سياسـيٍ ما للعدالة. لقد أريدَ من اختيـار مبدئيْ العدالة، في النظام الراولزي، ضمانُ الاختيار الصحيح للمؤسسات وظهورُ السلوك الفعلـي المناسـب لـدى كل فرد، ما يجعل نفسـيةَ الفرد ونفسـيةَ المجتمع معتمدتيْـن اعتمـاداً عميقـاً علـى نوعٍ ما من الأخلاق السياسـية. وتشـتمل

مقاربةُ راولز، التي طُورت بتناسقٍ وبراعة تدعوان للإعجاب، على تبسيطٍ منهجي شديد لمَهمةٍ ضخمة متعددةِ الوجوه ذاتِ أهميةٍ مركزية للتفكير العملي في العدالة الاجتماعية – هي مَهمةُ الجمع بين عمل مبادئ العدالة وبين السلوك الفعلي للناس. وهذا أمرٌ مؤسف لأن من الممكن المحاجَّةَ بأن العلاقة بين المؤسسات الاجتماعية وبين السلوك الفردي الفعلي – في مقابل السلوك المثالي – لا يمكن إلا أن تكونَ شديدةَ الأهمية لأي نظريةٍ في العدالة تهدف إلى إرشاد الاختيار الاجتماعي إلى العدالة الاجتماعية.(*)

(2) بدائل المقاربة العقد-اجتماعية

تستدعي طريقة راولز في البحث تفكيراً 'عقدَ-اجتماعي' يطرح السؤال التالي: ما 'العقد الاجتماعي' الذي مِن شأن الجميع قبولُه بالإجماع في الوضع الأصلي؟ تقع الطريقة العقد-اجتماعية في التفكير عموماً في التقليد الكانطي،(**) وكان لها أثرٌ كبير في الفلسفة السياسية والأخلاقية المعاصرة – كذا إلى حدٍ بعيد بفضل راولز. يُدرج راولز نظريةَ العدالة بصفتها إنصافاً،

(*) كما سأبين الآن، كانت العلاقة بين هاتين السمتين في السعي للعدالة مكوناً رئيسياً للخلاف في التفكير السياسي الهندي القديم، كالخلاف بين كوتيليا من جانب وأشوكا من جانب آخر على سبيل المثال (انظر الفصل 3، 'المؤسسات والأشخاص'). وهي أيضاً موضوعُ أحد اشتباكات آدم سميث الفكرية الرئيسية في بحثه الفلسفةَ السياسية والفقه؛ انظر *The Theory of Moral Sentiments* (T. Cadell, 1790; republished, edited by D. D. Raphael and A. L. Macfie, Oxford: Clarendon Press, 1976)، و*Lectures on Jurisprudence, The Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith*, vol. 5, edited by R. L. Meek, D. D. Raphael and P. G. Stein (Oxford: Clarendon Press, 1978).

(**) Immanuel Kant, *Critique of Practical Reason* (1788), English translation by L. W. Beck (New York: Liberal Arts Press, 1956).

كنظريةٍ، في هذا التقليد عموماً، ويصفها، كما أشـرنا إليه في المقدمة، بأنها محاولة لـ'تعميم نظرية العقد الاجتماعي المعروفة كما هي، مثلاً، لدى لوك وروسو وكانط، والارتقاءِ بها إلى مستوىً أرفع من التجريد'(*)

يقارن راولز هذا النمطَ في التفكير المفضي إلى عقدٍ اجتماعي بالتقليد النفعـي الـذي يركـز على إنتـاج 'أعظم ما يمكـن تحصيلُه من فائـدة لجميع أفـراده، وأنْ تكـونَ هـذه الفائـدة كاملـة [أو لا تكون] ذاك أمـرٌ يتحدد بمبدأٍ كلي'.(**)وهـذه مقارنـةٌ مثيـرةٌ ومُهمة، ومـع ذلك يتيح لراولـز تركيزُه الكليُّ علـى هـذا التبايـن الخاص صـرفَ النظر عن سـبر المقاربـات الأخرى التي ليسـت عقد-اجتماعية ولا نفعية. من ذلك، مثلاً، مقاربة آدم سـميث، الذي يستدعي أداةً يسميها 'المشاهد المحايد' لإقامة أحكام العدالة على متطلبات الإنصاف. فما هذا بنموذج عقدٍ اجتماعي ولا نموذجٍ تعظيم للمحصلة الكلية للمنافع (أو حتى تعظيم أي مؤشرٍ جمعيٍ آخر لـ'الفائدة الكاملة').

تتيـح فكـرةُ معالجة مسـألة الإنصاف من خلال مُشـاهد آدم سـميث المحايـد بعـضَ الإمكانات غير المتيسـرة بسـهولة في خـط التفكير القائم علـى العقـد الاجتماعـي الـذي يسـتخدمه راولز. يتعيـن علينا هنـا معاينةُ الجوانب التي يمكن أن يلحظَ فيها خطُ التفكير المشـتملُ على المشـاهد المحايـد الإمكانـاتِ التـي لا يسـع مقاربـةَ العقـد الاجتماعـي احتواؤهـا بسهولة، ومنها:

1. التعاملُ مع التقييم النسبي لا مع مجرد تعريف لحلٍ مافوقي؛

2. ولحـظُ التبلـورات الاجتماعيـة لا متطلبـاتِ المؤسسـاتِ والقواعدِ فقط؛

(*) John Rawls, *A Theory of Justice* (1971), p. viii.

(**) Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement* (2001), pp. 95-6. بالفعل، تلك كانت نقطة الانطلاق الأساسية التي شد راولز إليها الاهتمام بشكل صريح في مقالته الرائدة، 'Justice as Fairness', *Philosophical Review*, 67 (1958).

3. والسماحُ بجزئية التقييم الاجتماعي، مع التوجيه إلى ما هو هام من مشكلات العدالة الاجتماعية، ومن ذلك الحاجةُ الملحة إلى رفع حالات الظلم السافر؛

4. ولحظُ آراءِ مَن هم خارج مجموعة العقد الاجتماعي، إما لحظُ مصالحهم أو تجنبُ السقوط في فخ ضيق الأفق المحلي.

وقد أشرتُ في المقدمة إشارةً سريعة إلى كل واحدةٍ من هذه المشكلات التي تحد من المقاربة العقد-اجتماعية ومن نظرية راولز في 'العدالة بصفتها إنصافاً'، وتتطلب مزيداً من المجهود الاستنباطي.

(3) صلة الآراء العالمية

يَقصُر استخدامُ الصيغة الراولزية للعقد الاجتماعي حتماً حلقةَ المشاركة في السعي للعدالة على أعضاء كيانٍ سياسي أو 'شعبٍ' معين (كما سمى راولز هذا التجمع، وهو يشبه عموماً مفهومَ شعب الدولة الأمة في النظرية السياسية القياسية). فلا تترك أداةُ الوضع الأصلي للمرء خياراً هنا، سوى البحث عن عقدٍ اجتماعي عالميٍ عملاق، كما فعل توماس بوجي وآخرون في توسعة وضع راولز الأصلي ليصبح 'عالمياً'.(*) لكنَّ إمكانية المضي، في هذه الحالة، من خلال التسلسل الراولزي إلى إقامة مؤسساتٍ عادلة للمجتمع العالمي، أي المطالبة بحكومةٍ عالمية، أمرٌ معضلٌ جداً، وقد أشرت في المقدمة إلى التشكك الذي دفع كُتَّاباً كتوماس ناجل إلى إنكار محضٍ إمكانية العدالة العالمية.

لكنَّ العالمَ خارج حدود البلد لا يمكن إلا أن يدخلَ في تقييم العدالة فيه لسببين مختلفين اثنين على الأقل حددناهما باختصار فيما سبق. الأول، لا يمكن إلا أن يؤثرَ ما يحدث في البلد، وكيفيةُ عمل المؤسسات فيه، على بقية العالم وقد تكون لهما أحياناً عواقبُ عالميةٌ هائلة. يتضح هذا بما فيه

(*) انظر .Thomas W. Pogge (ed.), *Global Justice* (Oxford: Blackwell, 2001)

الكفاية عند النظر في عمل الإرهاب العالمي أو محاولاتِ كبح أنشطته، أو أحداثٍ مِن قَبيل غزو العراق بقيادة الولايات المتحدة، فقد فشت آثارُ ذلك فـي العالـم أجمع وتخطتِ الحدود. أما السـبب الثانـي، فهو أن كلَ بلد، أو كلَ مجتمـع، يمكـن أن تكونَ لـه معتقداتُه [المحليةُ] الضيقة التي تسـتدعي مزيداً من المعاينة والتدقيق العالميَيْن، لأن في استطاعتهما توسيعَ فئة ونوع المسـائل المتناوَلَـة بالـدرس، ولأنَّ الافتراضـاتِ الفعليـة التـي تكمن وراء الأحكام الأخلاقية والسياسية الخاصة يمكن إخضاعُها للمناقشة بالاستعانة بتجارب البلدان أو المجتمعات الأخرى. ويمكن أن تكونَ المناقشةُ العالميةُ أهم، في التقييم الأشمل، من المناقشات المحلية للحقائق والقيم المتعلقة، مثلاً، بوضع المرأة غير المسـاوي لوضـع الرجل، أو مقبولية التعذيب أو - من وجهة النظر هذه - عقوبة الإعدام. ويعالج تمرين الإنصاف في التحليل الراولـزي مسـائلَ أخرى، لاسـيما تفاوت المصالح والأولويات الشـخصية للأفراد في مجتمع معين. وستكون طرقُ ووسائل التعامل مع قيود المصالح الشخصية وضيق الأفق المحلي موضعَ بحث في الفصول التالية.

المبنى والمعنى: الثاني أولاً

أنهـي هـذا الفصل بتناول مسـألةٍ مختلفـة، وربما أقـلَ خطورة. ففي نظرية راولز 'العدالة بصفتها إنصافاً'، ترتبط فكرة الإنصاف بـ الأشـخاص (مـا السـبيل إلـى إنصافهم بعضِهـم مِن بعض) بينمـا تنطبق مبـادئ راولز فـي العدالة على اختيار المؤسسـات (ما السـبيل إلى تعريف المؤسسـات العادلـة). تـؤدي الأولى إلـى الأخيرة في تحليل راولز (وهـو تحليلٌ لديَّ حوله بعضُ الشـكوك)، لكنْ علينا أن نلاحظَ حقيقةَ أنَّ الإنصافَ والعدالةَ مفهومـان مختلفـان جـداً الواحدُ عـن الآخر في التفكير الراولزي. يشـرح راولـز الفـرقَ بيـن الفكرتيـن بدقةٍ كبيرة، وقـد علقتُ علـى الفكرة الأولى منهما آنفاً في هذا الفصل.

لكنْ ما مقدارُ أصالةِ هذا التمييز بين الإنصاف والعدالة – وهو فرقٌ من الواضح أنْ لا غنى لنظرية راولز 'العدالة بصفتها إنصافاً' عنه؟ حصلتُ من جون راولو على ردٍ واضح وجلي عندما سألته أن يعلقَ على انتقادٍ لمقاربته أدلى إليَّ به، شفاهةً، أشعيا برلين. قال لي برلين، قد لا تكون فكرةُ 'العدالة بصفتها إنصافاً' جوهريةً إلى هذا الحد لأنك لن تجدَ في بعضِ أهمِ لغات العالم كلماتٍ تَمِيز بوضوح بين العدالة والإنصاف. فليس في الفرنسية، مثلاً، مصطلحاتٌ تخص إحداهما دون الأخرى؛ وكلمة 'justice' يجب أن تؤديَ المعنيَيْن معاً.(*) رد راولز بأنْ لا أهميةَ تُذكر في الواقع للوجود الفعلي للكلمتين المتخصصتين المتمايزتين بما فيه الكفاية، فالمسألةُ الأساسية هي ما إذا كان الناسُ الذي يتحدثون بلغةٍ لا تَمِيزُ بكلمةٍ واحدة بين المفهومين المختلفين يستطيعون مع ذلك التمييزَ بينهما، والمضيَ إلى توضيح التباين باستخدام عددَ ما يحتاجون من كلمات. أعتقد أن هذا هو بالفعل الرد الصحيح على سؤال برلين.(**) للكلمات أهميتُها، أي نعم، لكنْ يجب ألا تكبلَنا كثيرا.

(*) للكلمة الإنجليزية 'fair' أصول جرمانية، وهي آتيةٌ من الكلمة الألمانية الفصحى القديمة *fagar*، التي أتت منها الكلمة الإنجليزية القديمة *faeger*. وكانت استخداماتُها في الأصل غالباً جمالية، بمعنى 'pleasing' أو 'attractive'. وقد بدأ استعمال 'fair' بمعنى 'equitable' بعد زمنٍ طويل، في الإنجليزية الوسطى.

(**) بالرغم من ذلك، أعترف أنه كان من الممتع لي أن أتكهنَ، عندما كانت الترجمة الفرنسية لكتاب راولز حول فضائل 'العدالة بصفتها إنصافا' توشك أن تخرج، كيف سيتكيف المثقف الباريسي مع المهمة الصعبة المتمثلة في فهم 'العدالة بصفتها إنصافاً' الفهمَ العميق الواجب. لكني أسارع هنا إلى التنويه بأن المترجمة الفرنسية عن راولز أبقتْ على التمييز بأوصافٍ مختارة، وكذلك من خلال التركيز على أن الفكرة الأساسية هي '*la justice comme équité*' (انظر John Rawls, *Théorie de la justice*, translated by Catherine Audard (Paris: Editions du Seuil, 1987). انظر أيضاً John Rawls, *La justice comme équité: Une Reformulation de Théorie de la justice*, translated by Bertrand Guillaume (Paris: Editions La Découverte, 2008).

ثمة تباينٌ مهم متعلق بكلمة 'justice' نفسِها لفتَ انتباهي إليه دبليو. ڤـي. أو. كوايـن في رسـالةٍ بعث بها إلـيَّ بتاريخ 17 ديسـمبر 1992 معلقاً على مقالةٍ لي:

فكرتُ في كلمة *justice*، وكلمة *solstice*. من الواضح أن الأخيرة، *solstitium*، هي *sol* [الشمس] + *stit* تصغير *stat*–، وبالتالي يكون معناها 'solar standstill' [التوقـف التـام للشـمس]؛ لذلك تسـاءلت حول معنى كلمـة *justitium*: هـل يكـون معناها في الأصل كذلـك *legal standstill* [الإيقـاف التـام للقوانيـن]؟ تحريـتُ لـدى *Meillet*، فحصلـت على هذا المعنـى. 'عطلـة قضائية' شـيء غريب! فبحثتُ في مرجـع آخر، فوجدت أن *justitia* [العدالة أو ربة العدل في الأسـاطير الرومانية] لا علاقة لها بـ *justitium*. وأنَّ *justitia* هـي *just* (um) + *–itia*، وبالتالـي تكـون '–just ness'، كمـا ينبغـي تماماً لها أن تكون، بينما *justitium* هي *jus + stitium* [حيـث *jus* تعني في الإنجليزية الوسـطى "قانـون" و*stitium* كلمة لاتينية تعني بالإنجليزية *standstill* أي "توقف تام"].

بعد اسـتلامي رسـالة كواين، قلقتُ على إرثنا الديمقراطي قلقاً دفعني علـى الفـور بشـيءٍ من العصبيـة إلى مراجعـة الـ ماغنـا كارتا، تلـك الوثيقةِ الكلاسيكية حول الحكم الديمقراطي. ولحسن الحظ، اطمأن قلبي أنْ وجدتُ فيهـا العبارة التالية: 'Nulli vendemus, nulli negabimus aut differemus, rectum aut justitiam'، التـي يمكـن ترجمتُهـا علـى النحـو التالي: 'To no man will we sell, or deny, or delay, right or justice.' ['لـن نبيـعَ الحـقَ والعدلَ لأحد أو ننكرَهما عليه أو نؤخرَهما عنه']. يحق لنا [إذن] أن نحتفيَ بحقيقة أن زعماءَ تلك الهَبَّةِ العظيمةِ المناهضةِ للتسـلط لم يكونوا وحسـب يعلمـون مـا يفعلون، بل كانوا كذلك يعلمون ما يقولون (أسـتطيع أن أتصورَ تماماً ذعرَ القضاةِ الجالسين الآن على كراسيهم في مختلف أنحاء العالم أنْ يعلموا أنْ ليس في الماغنا كارتا أيُ ضمانةٍ بعطلةٍ قضائية).

تدعـو إسـهاماتُ جون راولز العظيمةُ في فكرتـيْ الإنصاف والعدالة إلى الإشادة، ومع ذلك ثمة أفكارٌ أخرى في نظريته للعدالة تستدعي، فيما أرى، تدقيقـاً نقديـاً وتعديـلاً. لقد أضاء تحليـلُ راولز الإنصـافَ والعدالةَ والمؤسسـاتِ والسـلوكَ فهمَنـا العدالـةَ إضـاءةً عميقة ولعـب – وما يزال يلعب – دوراً بَنّاءً جداً في تطوير نظرية العدالة. لكنْ لا يسعنا اعتبار طريقةُ راولـز فـي التفكيـر في العدالة 'نهايـةَ الطريق'. بل يتعين علينـا الإفادةُ من غنى الأفكار التي استقينا من راولز – ثم مواصلة العمل بدل أخذ 'عطلة'. فنحن بحاجة إلى 'justitia' لا إلى 'justitium'.

3
المؤسسات والأشخاص

ليس الاعتقاد أن الصلاح goodness وثيقُ الصلةِ بالذكاء smartness، كما أشار إلى ذاك ويتغنشتاين (انظر الفصل 1)، جديداً تماماً كما قد يبدو للوهلة الأولى. بالفعل، فقد طرح هذه المسألةَ كثيرٌ جداً من المفكرين على مدةٍ طويلةٍ من الزمن، وإنْ لم يقيموا ربما الصلةَ بتلك الحدية التي أقامها ويتغنشتاين بين الأمرين. من الأمثلة المثيرة للاهتمام أشوكا، إمبراطورُ الهند في القرن الثالث ق.م وصاحبُ كثيرٍ من الوصفات في السلوك الصالح والقويم، المنقوشةِ على ألواحٍ وأعمدةٍ حجريةٍ متينة في الهند وخارجها. فقد علّق هذا الإمبراطور على هذه الصلة في إحدى وصفاته الأكثر شهرة.

كان أشوكا ضد التعصب ومع الفهم القائل بأنه حتى عندما تجد طائفةٌ اجتماعيةٌ أو دينيةٌ ما نفسَها متعارضةً مع طوائفَ أخرى، 'لا بد لها من تأدية الاحترام الواجب للطوائف الأخرى بكل الطرق الممكنة وفي جميع الأوقات'. من الأسباب التي قدمها الإمبراطور لهذه النصيحة السلوكية سببٌ علم-معرفي عموماً مفادُه أنْ 'ما مِن طائفةٍ مِن الطوائف الأخرى إلا وتستحق الاحترام لسببٍ أو لآخر'. وأتبع قائلاً: 'إنَّ الذي يراعي طائفتَه ويستخف بطوائف الآخرين نائياً [بنفسه و]طائفته عنها تماماً، إنما يُوقِع بهذا السلوك في الحقيقة أفدحَ الضرر بطائفته هو'.(*) كان أشوكا واضحاً في

(*) أضيفَ ميلانُ الخط إضافة. وردت عبارتا أشوكا هاتان في Edict XII (on 'Toleration') at Erragudi؛ أستخدمُ هنا ترجمةَ Vincent A. Smith in *Asoka: The Buddhist Emperor of India* (Oxford: Clarendon Press, 1909), pp. 170–71، باستثناء بعض التعديلات الطفيفة جداً استناداً إلى الأصل السنسكريتي.

الإشـارة إلى حقيقة أنَّ التعصبَ تجاه معتقدات وديانات الآخرين لا يساعد على توليد الثقة في سـماحة معتقدِ ودينِ المرءِ نفسِـه. تنشأ من ذلك دعوى أنَّ غفلـةَ المـرء عمـا يمكن أن يوقـعَ 'أفدحَ الضرر' بطائفتـه - تلك الطائفةِ نفسِـها التـي يحـاول إعـلاءَ شـأنها - ربما كان أمـراً غبياً يـؤدي إلى عكس المراد. ويكون مثل هذا السلوك، بهذا المنطق، 'غيرَ جيد' و'غيرَ ذكي'.

وقـد انطـوى تفكير أشـوكا فـي العدالـة الاجتماعية ليـس فقط على قناعةٍ لديه بأهمية تحسين صلاح حال وحرية الناس عموماً للدولة وأفراد المجتمـع، بـل وعلى [حقيقة] أن هـذا الدعمَ الاجتماعـي يمكن التوصلُ إليه من خلال السـلوك الجيد الطوعي للمواطنين أنفسـهم، دون إكراههم عليـه بالقوة. وقد أمضى أشـوكا شـطراً لا بأس به مـن حياته يحاول تعزيزَ السلوك التلقائي الجيد لدى الناس تجاه بعضهم البعض، وكانت المراسيم التي أنشأها في أرجاء البلاد جزءاً من هذا الجهد.(*)

بخلاف تركيز أشوكا على السلوك البشري، شدد كوتيليا، الذي كان المستشارَ الأول لجد أشوكا شاندراغوپتا (الإمبراطور الموورياني الذي أقام السـلالة الحاكمة وكان أولَ ملكٍ يحكم كلَ الهند تقريباً) ومؤلفَ رسـالة آرثاساستر\ *Arthasastra* الشهيرة (التي تُتَرجَم عموماً 'الاقتصاد السياسي') في القرن الرابع ق.م، على بناء واسـتخدام المؤسسـات الاجتماعية. كان اقتصـاد كوتيليـا السياسـي قائمـاً علـى فهمـه دورَ المؤسسـات فـي نجاح السياسـات وكفـاءة الأداء الاقتصـادي، واعتبـر السـمات المؤسسـية، بما تشمل من قيود ومحظورات، مساهِماتٍ رئيسية في السلوك القويم وكوابحَ

(*) قاد السجل الرائع لالتزامات أشوكا الاجتماعية غير المعتادة، إلى جانب محاولاته الممتدة لترقية تسهيلات الرفاه الاجتماعي لرعاياه، هربرت جورج ويلز في خلاصة التاريخ إلى القول بأنّ 'من بين عشـرات آلاف أسـماء الملوك التي شـغلت أعمدة التاريخ، من أصحاب الجلالة والعطوفة والوقار والسـمو الملكي وما أشـبه، يشـع اسم أشوكا كنجم، أوحدَ تقريباً' (H. G. Wells, *The Outline of History: Being a Plain History of Life and Mankind* (London: Cassell, 1940), p. 389).

للحرية السلوكية. وهذه كما لا يخفى نظرةٌ مؤسسيةٌ مباشرة لإعلاء العدالة، ولـم يسـلِّم كوتيليـا كثيراً بقدرة الناس على القيام بأشـياءَ جيدة طوعاً دون دفعهـم إلى ذلك دفعاً بحوافزَ ماديةٍ مصمَمةٍ بعناية وبالضغط والعقوبة، إنْ لزم الأمر. ويشـارك كوتيليا رأيَه في قابلية البشـر للرشوة، بالطبع، كثيرٌ من الاقتصاديين اليوم، لكنَّ هذه الآراء تتناقض تناقضاً حاداً مع إيمان أشـوكا المتفائـل [بإمكانيـة] جعل الناس يتصرفون بشـكلٍ أفضلَ بكثير من خلال إقناعهم باستعمال العقل أكثر، وحثهم على إدراك أنَّ من الغباء الميلُ إلى السلوك الفظ، ذي العقابيل الفظيعة على الجميع.

لا شـك تقريبـاً فـي أن أشـوكا بالَغَ في تقديـر ما الـذي يمكن عملُه بالإصـلاح السـلوكي وحـده. وكان قـد بـدأ عندما بـدأ كإمبراطورٍ شـديدٍ وعنيـد، لكنـه مر بتحـولٍ أخلاقيٍ وسياسـيٍ كبير بعد أن أثار اشـمئزازَه ما شـهِدَ مـن فظاعـة في حربه المظفـرة على ما تبقى من أراضـي الهند البكر (كالينيـا، التـي تُعـرَف اليـوم بـ أوريسـا). فقرر تغييـرَ أولوياتـه الأخلاقية والسياسـية، واعتنق تعاليمَ غوتاما بوذا السـمحة، وسـرح جيشَـه بالتدريج وراح يحـرر العبيـد والعمالَ المكبلين، وأخَـذَ دورَ المعلم الأخلاقي بدل دور الحاكم القوي.(*) ومِن أسـفٍ أنَّ إمبراطوريةَ أشـوكا الواسعة تفككت ليـس بعـد وفاته بوقتٍ طويل، لكنْ ثمة ما يدل على أن هذا لم يحدث في حياته لخشـية الناس منه، هذا سـبب، وكذلك لأنه لم يفكك، في الواقع، النظامَ الإداريَ الكوتيلياني للحكم المنضبط (كما بيَّن بروس ريتش).(**)

(*) حـول حيـاة أشـوكا، انظـر Romila Thapar, *Asoka and the Decline of the Mauryas* (Oxford: Oxford University Press, 1961); Upindar Singh, *A History of Ancient and Medieval India: From the Stone Age to the 12th Century* (New Delhi: Pearson Education, 2008).

(**) حول هذه النقطة الأخيرة، انظر أيضاً Bruce Rich's excellent book, *To Uphold the World: The Message of Ashoka and Kautilya for the 21st Century* (New Delhi: Penguin, 2008), Chapter 8.

ولئن لم يكُ أشوكا مصيباً تماماً كما هو واضح في تفاؤله حول ميدان ووُسع السلوك الأخلاقي، أفيكون كوتيليا مصيباً في تشككه إلى هذا الحد في الإمكانية الفعلية للحصول على نتائجَ جيدة من خلال الأخلاق الاجتماعية؟ لا نجافي الصواب إنْ قلنا إنَّ أياً من وجهتيْ نظر أشوكا وكوتيليا هاتين لم تكن كاملةً بنفسها، لكنهما كلتيهما تسترعيان الاهتمام عند النظر في طرق ووسائل إعلاء العدالة في المجتمع.

الطبيعة المشروطة للخيار المؤسسي

إنّ للأدوار المترابطة للمؤسسات وأنماط السلوك في تحقيق العدالة في المجتمع صلةً لا بتقييم أفكار الحكم من الماضي البعيد، كأفكار كوتيليا وأشوكا، فحسب بل بتطبيقها كذلك، هذا واضح، على الاقتصاديات والفلسفة السياسية المعاصرتين.(*) من الأسئلة التي يمكن أن تُطرَح عن صيغة جون راولز للعدالة بصفتها إنصافاً السؤال التالي: إذا كانت أنماط السلوك تختلف باختلاف المجتمعات (وثمة ما يدل على ذلك)، فكيف يَستخدم راولز مبدئيْ العدالة نفسيْهما، فيما يسميه 'المرحلة الدستورية'، لإقامة مؤسساتٍ أساسية في مجتمعاتٍ مختلفة؟

في الإجابة على هذا السؤال، لا بد من ملاحظة أنَّ مبدئيْ راولز للمؤسسات العادلة لا يحددان، عموماً، مؤسساتٍ فيزيائيةً معينة، بل يضعان قواعدَ لضبط اختيار المؤسسات الفعلية. وبالتالي، يمكن أن يلحظَ الاختيارُ الفعلي للمؤسسات ما يلزم من المَعلمات الفعلية للسلوك الاجتماعي القياسي. لنأخذ، على سبيل المثال، مبدأ راولز الثاني في العدالة:

(*) انظر تحليل إدموند إس. فيلبس الدقيق للارتباط برأي فردريك حايك في الرأسمالية: Edmund S. Phelps, 'Hayek and the Economics of Capitalism: Some Lessons for Today's Times', 2008 Hayek Lecture, Friedrich August von Hayek Institute, Vienna, January 2008.

أن تلبيَ التفاوتاتُ الاجتماعية والاقتصادية شرطين. الأول، أن تكونَ مرتبطةً بوظائفَ ومواقعَ متاحةٍ للجميع في ظروفٍ من المساواة التامةِ في الفرص؛ والثاني، أن تكونَ أعظم فائدةً لأقل أفراد المجتمع حظاً.(*)

بالرغم من أن الشطرَ الأول قد يوحي بأن هذه مطالبةٌ مباشرة بمؤسساتٍ لا تمييزية لا ترتبط بالضرورة بمعاييرَ سلوكيةٍ معينة، من المعقول التفكير أنَّ متطلباتِ 'المساواة المعقولة في الفرص» يمكن أن تعطيَ دوراً أكبرَ بكثير للسمات السلوكية (مثلاً، ما هي أكفأ معايير الاختيار باعتبار خصائصَ سلوكيةٍ معينة، وهكذا) في تحديد الاختيار الصحيح للمؤسسات.

عندما نتحول إلى الشطر الثاني لمبدأ الخيار المؤسسي هذا (المطلب المهم الذي يأخذ اسمَه منه 'مبدأ التفاوت')، علينا أن نعاينَ كيف ستنسجم مختلف الترتيبات المؤسسية المحتملة، وتتفاعل، مع المعايير السلوكية في المجتمع. بالفعل، حتى لغة مبدأ التفاوت تعكس تدخُّلَ هذا المعيار مع ما سيحدث فعلاً في المجتمع (أي، ما إذا كانت التفاوتات ستفلح في أن تكونَ 'أعظم فائدةً لأقل أفراد المجتمع حظاً'). مرةً أخرى، يعطي هذا راولز متسعاً كبيراً لبناء حساسيةٍ للاختلافات السلوكية.

تقييد السلوك من خلال التفكير العقد-اجتماعي

ثمة، مع ذلك، مسألةٌ ثانية ذاتُ صلة بمناقشة العلاقة بين السلوك الفعلي واختيار المؤسسات. تتعلق هذه المسألة، التي قدمتُ لها في الفصل السابق، بافتراض راولز أنَّ الناسَ ما أنْ يتوصلوا إلى العقد الاجتماعي، حتى يتخلوْن عن أيِ سعيٍ أضيقَ للمصلحة الشخصية ويتبعون بدلاً من ذلك قواعدَ السلوك اللازمة لعمل العقد الاجتماعي. وتمتد نظرية راولز

(*) Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement*, edited by Erin Kelly (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001), pp. 42–3.

للسلوك 'المعقول' إلى السلوك الفعلي المفترَض بعد قيام تلك المؤسسات المختارة – التي اختيرت بالإجماع في الوضع الأصلي.(*)

وقد وضع راولز افتراضاتٍ صارمةً جداً لطبيعة السلوك ما بعد العَقدي. وعبَّر عن هذه المسألة كما يلي في كتابه الليبرالية السياسية:

يتوق العقلاء من الناس reasonable persons كغايةٍ تُطلَب لِذاتها إلى عالَمٍ اجتماعي يستطيعون فيه، كأحرارٍ متساوين، التعاونَ مع الآخرين بشروطٍ يقبلها الجميع. ويصرون على وجوب سيطرةِ مبدأ التعامل بالمثل في ذلك العالم بحيث تعم الفائدةُ الفردَ والآخرين معاً. في المقابل، يكون الناس غيرَ عقلاء unreasonable من هذا المنظور الأساسي نفسِه عندما يخططون للمشاركة في برامجَ تعاونية لكنهم يكونون غيرَ مستعدين لاحترام، أو حتى طرح، أي مبادئ أو معايير عامة لتحديد شروط التعاون العادلة، إلا تكلفاً أمام الناس عند اللزوم. ولا يتورعون عندما تسمح لهم الظروف عن خرق تلك الشروط إذا كان ذلك يلائم مصالحَهم.(**)

بافتراضه أن السلوكَ في عالَم ما بعد العقد الاجتماعي سوف يشمل متطلباتِ السلوك العاقل المنسجمِ مع العقد، يجعل راولز اختيارَ المؤسسات أبسطَ بكثير، لأننا نعلم ما نتوقع من الأفراد من سلوك بعد قيام المؤسسات.

لا يمكن اتهامُ راولز، إذن، بأي شكل من الأشكال بالتناقض أو القصور في عرض نظرياته. لكن تبقى، مع ذلك، مسألةُ كيف سيترجَم هذا النموذجُ السياسيُ المتسقُ والمترابط إلى دليلٍ لأحكام العدالة في العالم [الفعلي] الذي نعيش فيه، لا العالَم المتخيَّل الذي يُعنى به راولز هنا في المقام الأول. يكون لتركيز راولز مغزىً بالفعل إذا كان الغرضَ

(*) حول هذه المسألة، انظر Anthony Laden, 'Games, Fairness, and Rawls's "A Theory of Justice" ', *Philosophy and Public Affairs*, 20 (1991)

(**) Rawls, *Political Liberalism*, p. 50.

بيانُ كيفية التوصلِ إلى ترتيباتٍ اجتماعيةٍ عادلة كلَ العدل والتوصلِ كذلك، بمساعدةٍ إضافية من السلوك المعقول، إلى عالمٍ عادلٍ تماماً.(*) لكنَّ هذا يجعل التباعدَ الذي أشرت إليه في المقدمة بين التفكير المافوقي والأحكام النسبية للعدالة الاجتماعية أكبرَ وأعوصَ بكثير.

ثمة تشابهٌ حقيقي بين الافتراضات الراولزية للسلوك العقلاني بعد التواضعات المفترضة في الوضع الأصلي، وبين رؤية أشوكا لمجتمع يسيِّره السلوكُ الصحيح (أو *dharma* [القوانين والأعراف])، إلا أننا نحصل من كتابات راولز النقدية على صورةٍ أكملَ بكثير للكيفية التي يُفترض أن تسيرَ بها الأشياء في عالَم نحاول أن نصلَ إليه، مع لحظ الدور المزدوج للمؤسسات والسلوك. يمكن اعتبارُ هذا إسهاماً هاماً في التفكير في العدالة المافوقية باعتبار ما هي وحدها. يلخص راولز رؤيتَه المافوقية المثالية للمؤسسات والسلوكيات بقوةٍ ووضوح فيقول:

وهكذا وباختصارٍ شديد: 1) فضلاً عما يمتلكه المواطنون من قدرةٍ على تصور الخير، لديهم كذلك قدرةٌ على تعلُّم مفاهيم العدالة والإنصاف ورغبةٌ في التصرف بمقتضى هذه المفاهيم، 2) وعندما يعتقدون أنَّ المؤسساتِ والممارساتِ الاجتماعية عادلة أو منصفة (بالمعنى الذي

(*) ثمة، مع ذلك، مسألةٌ مهمة هنا بخصوص كفاية النظرية الراولزية لتوصيف العدالة المافوقية بسبب قبول راولز بالتفاوتات اللازمة لتلبية متطلبات الحوافز. فإنْ نحن قبلنا حجة جي. إيه. كوهن، المقدمةَ في كتابه G. A. Cohen, *Rescuing Justice and Equality* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2008)، أنَّ هذا يطعن في كفاية نظرية راولز كنظرية للعدالة الكاملة لوجوب عدم القبول بالتفاوت لتملق الناس ليتصرفوا كما ينبغي (أي ليقوموا بما يجب عليهم القيام به في العالَم العادل حتى دون حوافزَ شخصية)، فسوف يتزعزع جوهر نظرية راولز في العدالة الكاملة. وكما بينتُ في الفصل السابق، ثمة مشكلةٌ مهمةٌ هنا، لأن راولز يضع من جهة شروطاً قوية على السلوك الفردي في عالم ما بعد العقد الاجتماعي، ثم يقبل من جهة أخرى مبدأ الحوافز في العقد الاجتماعي نفسِه، فيعفي الناس بذلك من واجب السلوك المثالي بلا حوافز.

يحدده هـذان المفهومـان للكلمة)، يكونون مسـتعدين للإسـهام في تلك الترتيبـات وراغبيـن فـي ذلك شـريطةَ أن تكونَ لديهم ضمانـةٌ معقولة بأن الآخريـن سـيقومون هـم أيضاً بواجبهم [فـي هذا السـبيل]؛ 3) وإذا أظهر الآخـرون نيـةً للقيـام بواجبهـم فـي الترتيبـات العادلـة أو المنصفـة، مال المواطنـون إلى ائتمانهـم والثقة فيهم؛ 4) يصبح هذا الائتمان والثقة أقوى وأكمل إذا اسـتدام نجاح الترتيبات التعاونية مدةً أطول؛ 5) ويصح الشـيء نفسُـه إذا كان الاعتراف بالمؤسسـات الأساسـية المقامة لضمان مصالحنا الأساسية (الحقوق والحريات الأساسية) أكثرَ ثباتاً وتلقائية.(*)

هـذه الرؤيـة مضيئـةٌ وملهمة جـداً بكثيرٍ مـن الأشـكال. ومع ذلك، إذا كنـا نحـاول مقارعـةَ الظلـم فـي العالـم الذي نعيـش فيه، بـكل ما في المؤسسـات من فجوات وما في السـلوك من نواقص، وَجَبَ علينا كذلك أن نفكرَ في الكيفية التي يجب أن تقامَ بها المؤسسات حالياً لإعلاء العدالة من خلال تعزيز الحقوق والحريات الأساسـية وصلاح حال الناس الذين يَحيْـون اليوم ويقضون غداً. هاهنا بالضبط تصبح القراءة الواقعية للمعايير والضوابط السلوكية مُهمةً لاختيار المؤسسات والسعي للعدالة. وأن يُطلَبَ من السـلوك اليوم أكثرَ من المتوقع أن يلبِّى لن يكونَ سـبيلاً حسـناً لإعلاء قضية العدل. يجب أن يلعبَ هذا الإدراك الأساسي دوراً في الطريقة التي نفكر بها في العدل والظلم اليوم، وسوف تراه في ما تبقى من الكتاب.

السلطة والحاجة إلى الموازنة

ربما يكون هذا أيضاً موضعاً يتعين علينا فيه أن نفتحَ أعينَنا على فهم جون كينيث غالبريث الأساسـي طبيعةَ المؤسسـات الاجتماعية المناسـبة التـي يمكـن أن يحتـاجَ إليهـا المجتمـع. كان غالبريـث مدركاً جـداً الأثرَ السـلبي للسـلطة المتحررةِ من كل قيد، ليس لأن التوازنَ المؤسسـي مهمٌ

(*) Ibid., p. 86.

جداً للمجتمع فحسب بل لأن السلطةَ مَفسَدة أيضاً، للسببيْن معاً. ولقد حاجَّ بأهمية وجود مؤسساتٍ اجتماعيةٍ مستقلة يمكن أن تمارِسَ على بعضها البعض 'سلطةً موازِنة' 'countervailing power'. وقد تحدث غالبريث عن هذا المطلب وما له من أهمية في كتابه الذي نشر سنة 1952، الرأسمالية الأمريكية *American Capitalism*، الذي يصف كذلك وصفاً مضيئاً غيرَ تقليدي كيف أن نجاحَ المجتمع الأمريكي معتمدٌ بشدة على عمل سلطة جمهرةٍ من المؤسسات التي تكبح وتوازن القوةَ والهيمنةَ التي كان يمكن أن تمارسَها مؤسسةٌ واحدة لو كانت تحكم وحدَها.(*)

وإنك لتجد في تحليل غالبريث الكثيرَ حول ميل السلطة التنفيذية في الولايات المتحدة في السنوات الأخيرة إلى ما لا تحمد عقباه من ممارسةٍ مطلقة للسلطة قد تتخطى أهدافَ الدستور الأمريكي. بل الأكثر مدعاةً للدهشة ما يرويه لنا، وما يرويه كثير، من أخطاء دول الحزب الواحد ذات التحكم والقيادة المركزييْن، كالاتحاد السوفييتي السابق. فبالرغم من الحماسة السياسية والأمل بالعدل اللذين ولدتْهما ثورة أكتوبر أولَ الأمر، سرعان ما أصبحت الإخفاقات السياسية والاقتصادية الجسيمة سمةَ اتحاد الجمهوريات السوفييتية الاشتراكية (ومن ذلك التصفيات، والمحاكمات الاستعراضية، ومعسكرات الاعتقال والمؤسسات الاقتصادية والاجتماعية الفاشلة التي تهيمن عليها البيروقراطية). يمكن، في رأيي، إرجاعُ هذه الإخفاقات، في جانبٍ من الأمر على الأقل، إلى الغياب التام للسلطات

(*) John Kenneth Galbraith, *American Capitalism: The Concept of Countervailing Power* (Boston, MA: Houghton Mifflin, 1952; London: Hamish Hamilton, 1954; revised edn, 1957). انظر أيضاً Richard Parker, *John Kenneth Galbraith: His Life, His Politics, His Economics* (New York: Farrar, Straus&Giroux, 2005); republished as *John Kenneth Galbraith: A Twentieth-Century Life* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 2007).

الموازِنة في هيكلية السلطة السوفييتية. ترتبط هذه المسألة كما هو واضح بغياب الديمقراطية، وسأعود إلى هذا الموضوع لاحقاً في الكتاب (الفصل 15 'الديمقراطية بصفتها نقاشاً عاماً'). يمكن أن ترتبطَ مسألة ممارسة الديمقراطية ارتباطاً وثيقاً بوجود واستخدام سلطةٍ موازِنة في مجتمعٍ تتعدد في مصادر الرأي والقوة.

الدور التأسيسي للمؤسسات

لا بد لأي نظريةٍ في العدالة أن تُوليَ دورَ المؤسسات مكانةً هامة، بحيث أن اختيارَ المؤسسات لا يمكن إلا أن يكونَ عنصراً مركزياً في أي وصفٍ معقول للعدالة. ولكن، لِما تَقدَّم من أسباب، يتعين علينا البحث عن مؤسساتٍ تعزز العدالة، بدل التعامل معها على أنها بحد ذاتها مظهراً من مظاهرها، ما سوف يعكس نوعاً من النظرة المؤسسية الأصولية. وبالرغم من أن منظورَ نيتي *niti* القائمَ على الترتيب غالباً ما يفسَر بطرقٍ تجعل وجودَ المؤسسات المناسبة نفسِها كافياً لتلبية متطلبات العدالة، يشير منظور نيايا *nyaya* الأوسع إلى ضرورة معالجة ما يتولد من تلك المؤسسات في الواقع من تبلورات اجتماعية. بالطبع، يمكن دون مجافاة المنطق اعتبارُ المؤسساتِ نفسها جزءاً من التبلورات الاجتماعية التي تأتي من خلالها، لكنها أبعد بكثير من أن تكونَ هي كلَ ما يتعين علينا التركيز عليه، لأن حيواتِ الناس في الميزان.(*)

هناك تراثٌ مديد، في التحليل الاقتصادي والاجتماعي، لتعريف قيام العدل بما اعتُبِر أنه الهيكليةُ المؤسسيةُ الصحيحة. وثمة أمثلةٌ ممتازةٌ

(*) بيَّن القاضي ستيفن براير بقوةٍ أكبرَ ووضوحٍ أكثرَ بكثير من ذلك أهمية الانتباه لـ 'الغرض والنتائج' في تفسير دستورٍ ديمقراطي ما، مشدداً على دور 'النتائج كمحكٍ هام لمصداقية تفسيرٍ معين لهذه الأغراض الديمقراطية' (*Active Liberty: Interpreting Our Democratic Constitution* (New York: Knopf, 2005), p. 115).

كثيرةٌ جداً لهذا التركيز على المؤسسات، مع تحيزٍ قوي لهذه الرؤية المؤسسيةِ أو تلك للمجتمع العادل، مِن ترياق التجارة والسوق الحرة ذات الأداء الرائع إلى الفردوس الموعود لامتلاك المجتمع وسائلَ الإنتاج والتخطيطِ المركزي الفذ. ولكنْ توجد، مع ذلك، أسبابٌ مهمة للاعتقاد بأن أياً من هذه الصيغ المؤسسية الفخمة لا يفي بما أمل [بل تَوهَّم] أصحابُه الحالمون [بل الواهمون] من وعود، وأنَّ نجاحَهم الفعلي في إنتاج تبلوراتٍ اجتماعية جيدة معتمدٌ اعتماداً شديداً على الظروف الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية المتغيرة.(*) قد لا تجافي الأصوليةُ المؤسسيةُ [حقيقةَ] تعقيدِ المجتمعات فحسب، بل إن الرضا عن الذات الذي يرافق الحكمةَ المؤسسيةَ المزعومة في أغلب الأحيان يمنع الدراسةَ النقديةَ للنتائج الفعلية لقيام المؤسسات الموصى بإقامتها. بالفعل، في النظرة المؤسسية الصرفة، لا توجد، رسمياً على الأقل، قصةُ عدالة خلف إقامة 'المؤسسات العادلة'. علاوةً على ذلك، وبصرف النظر عما ترتبط به المؤسسات من خير، يصعب الاعتقاد بأنها في الأساس خيرٌ بذاتها، اللهم إلا أن تكون سبيلاً فعالة لتحقيق منجزاتٍ اجتماعيةٍ مقبولة أو ممتازة.

سوف يبدو كلُّ ذلك سهلَ الإدراك بما فيه الكفاية. ومع ذلك، غالباً جداً ما ينطوي الرأيُ المختار القائلُ بالتركيز على المؤسسات بطبيعته على أصوليةٍ مؤسسية، حتى في الفلسفة السياسية. فمثلا، في بحثه الشهير الجدير بهذه الشهرة لـ'الأخلاق بالاتفاق' 'Morals by Agreement'، يعتمد داڤيد غوتييه على الاتفاقات التي تأخذ شكلَ توافقٍ بين الأطراف المختلفة على الترتيبات المؤسسية، ما يفترض أن يأخذَنا مباشرةً إلى العدالة الاجتماعية.

(*) تجد بعضَ أسبابِ هذا التباين بين الرؤى المؤسسية الصماء والتبلورات الاجتماعية الفعلية مشروحةً في كتابي *Development as Freedom* (New York: Knopf, and Oxford: Oxford University Press, 1999).

وتُعطَى المؤسسـات أولويةً عليا - أولويةً قد تبدو مسـتثناةً [من المساءلة] عـن طبيعـة النتائـج الفعلية التي [يمكـن أن] تتمخضَ عمـا يُتفق عليه من مؤسسـات. وكما تبين، يعتمد غوتييه بشـدة على عمل اقتصاد السـوق في إنتـاج الترتيبـات الفعالة التي يُتصـوَر أن تركزَ عليها الأطراف التي تسـعى للاتفـاق، وما أن تقامَ المؤسسـات 'الصحيحة' حتـى نصبحَ [وربما يصح أن نقـول، 'نَقَـعَ'] فـي أيديها الأمينة، هكذا يُفتـرض. يقول غوتييه بوضوح إنَّ إقامـةَ المؤسسـات الصحيحة يحـرر الأطرافَ كذلك مـن التقيد الدائم بالأخلاق. وقد سَـمى الفصلَ من كتابه الذي شـرح فيه كلَ ذلك 'السـوق: التحرر من الأخلاق'، ويا له من اسمٍ ملائم.(*)

ربما يكون إعطاءُ هكذا دورٍ تأسيسـي للمؤسسـات في تقييم العدالة الاجتماعيـة، علـى نحو ما فعـل داڤيد غوتييه، أمراً اسـتثنائياً نوعاً ما، لكنْ هنـاك فلاسـفةٌ كُثُـرٌ آخـرون انجذبوا إلـى هذا الاتجـاه. فثمة جاذبيـةٌ قويةٌ واضحـة في افتراض حُرمة المؤسسـات بعـد تَصَوُّر أنها اختيـرت اختياراً عقلانيـاً باتفـاقٍ مـا عادلٍ مفتـرَض، بصرف النظـر عما تنجزه فـي الواقع. النقطـةُ العامـةُ المهمـةُ هنـا هـي مـا إذا كنا نسـتطيع تـركَ الأمـور لاختيار المؤسسات (التي تُختار كما لا يخفى في ضوء أهداف بقدر ما تكون هذه محـلَ تفـاوضٍ واتفاق) لكنْ بعـد أن يتمَ اختيار الترتيبـات، لا يعود هناك نقاش في الاتفاقات والمؤسسات، ولتكن العواقبُ الفعلية ما تكون.(**)

هناك بضعُ نظرياتٍ ليست من الناحية الشكلية مؤسساتيةً أصولية على نحو ما هي نظرية غوتييه، لكنها تشترك مع هذه في أنَّ أولويةَ المؤسسات

(*) David Gauthier, *Morals by Agreement* (Oxford: Clarendon Press, 1986), Chapter IV ('The Market: Freedom from Morality').

(**) لا يحتاج دعمُ اقتصاد السـوق، مع ذلك، إلى تجاهل الطبيعة المشـروطة للدعم؛ انظر، مثلاً، دفاع جون غراي القوي عن السـوق كمؤسسـةٍ تأخذ شـكلاً مشـروطاً بالنتائـج *The Moral Foundations of Market Institutions* (London: IEA Health and Welfare Unit, 1992).

المختارة تعلو على طبيعة النتائج والتبلورات الواقعية. فمثلاً، عندما يُحاج روبرت نوزيك بضرورة ضمان الحريات الفردية الأساسية، لأسبابٍ تتعلق بالعدالـة، ومنها حقـوق امتلاك الأرض، والتجارة الحرة، وحرية المرء في التنازل لمن يشـاء وتوريث من يشـاء، فإنه يجعل المؤسساتِ اللازمةَ لهذه الحقـوق (أي الإطـارَ القانونـي والاقتصـادي) شـرطاً أساسـياً لرؤيته إلى المجتمـعَ العـادل.(*) وهـو مسـتعدٌ لترك المسـائل لهذه المؤسسـات بدل الدعوة إلى أي مراجعةٍ تقوم على تقييم النتائج (فهو لا يسـمح في نظريته بـ'تمثيـل' النتيجـة، علـى الأقل في الصيغة الأساسـية لهـذه النظرية). من حيث الشكل، ما يزال ثمة فرق بين تقييم المؤسسات نفسِها وبين اعتبارِها جوهريـةً للعدالـة كونَها لازمةً لإنجاز شـيءٍ آخر، كـ'حقـوق' الناس، كما في منظومة نوزيك. لكنَّ التمييزَ، مع ذلك، شـكلي، ولن نجانبَ الصواب تماماً إنْ اعتبرنا نظريةَ نوزيك بالتالي أصوليةً في الشأن المؤسسي.

لكـنْ مـاذا لو جـرَّ مجموعُ ما اعتُبر 'مؤسسـاتٍ عادلـة' نتائجَ مرعبة على الناس في ذلك المجتمع (دون انتهاك مصالحهم المباشرة في الواقع، كضمان الحريات الفردية، كما في حالة نوزيك)؟(**) يعترف نوزيك هاهنا باحتمـال وجـود مشـكلة. بالفعـل، فقد انتقل مـن ذلك إلى القـول بجواز اسـتثناء الحالـة التي يمكـن أن تقودَ فيها المنظومةُ التـي ابتدعها، والتي لا

(*) انظر Robert Nozick, *Anarchy, State and Utopia* (Oxford: Blackwell, 1974).

(**) يمكن إظهار أن القوى الاقتصادية والسياسية حتى تلك التي تولِّد مجاعاتٍ هائلة يمكن أن تؤديَ إلى تلك النتيجة دون خرق أي حق من حقوق الحرية الفردية لأي شـخص. حـول هـذا الأمـر، انظر كتابـي *Poverty and Famines: An Essay and Entitlement and Deprivation* (Oxford; Oxford University Press, 1981). انظر أيضاً 'Chapter 1, 'Reason and Objectivity. انظر Cormac O' Gràda, *Ireland's Great Famine: Interdisciplinary Perspectives* (Dublin: University College Dublin Press, 2006).

شـيءَ فيهـا يعلو على الحريـات الفردية، إلى ما أسـماه 'الرعب الأخلاقي الكارثـي' 'catastrophic moral horror'.(*) فقـد تسـقط الشـروط المؤسسـية فـي تلـك الحالات الحدية. لكـنْ بعد أن يُجازَ هذا الاسـتثناء، لا أدري مـا الذي يبقى من الأولويات الأساسـية فـي نظريته للعدالة، ومِن المكانة الأساسـية التي أعطيت للمؤسسـات والقواعد اللازمة في نظريته. وإذا كانت حالاتُ الرعب الأخلاقي الكارثي كافيةً لإسقاط الاعتماد على المؤسسـات الصحيحة المزعومة جملـةً واحدة، هل يعني ذلك أن النتائجَ الاجتماعيـةَ السـيئة التـي وإنْ لم تكن كارثيةً تمامـاً لكنها بغيضة يمكن أن تكونَ أساساً كافياً لإعادة النظر في أولوية المؤسسات بطرقٍ أقلَ حدة؟

المسـألةُ الأكثـرُ عموميـةً، بالطبع، هـي تعذرُ الركون إلى حساسـيتنا تجاه ما يحدث في العالم، فهذه الحساسية غير موثوقة ولا يمكن الاعتمادُ عليها بصورةٍ مستديمة، مهما اعتُبرت المؤسسات ممتازة. وبالرغم من أن جـون راولـز واضحٌ جـداً في إثارة النقاش حول المؤسسـات من حيث ما تبشـر بـه مِن بنيةٍ اجتماعيـة، وإنْ من خلال تعريف 'مبـدأيْ العدالة' عنده بدلالةٍ مؤسسية، فإنه يبتعد هو أيضاً مسافةً ما عن النظرة المؤسسية الصرفة للعدالـة.(**) وهكـذا يفعـل عددٌ مـن المنظِّريـن الرواد للعدالـة من خلال اعتمادهم التام على سـلامة المؤسسـات التي يوصون بإقامتها استناداً إلى

(*) لكنَّ نوزيك يترك، مع ذلك، السؤال التاليَ بلا إجابة: 'هل هذه القيود الجانبية التي تعكـس الحقـوق مطلقـة أم يمكـن انتهاكها لتجنب الرعـب الأخلاقي الكارثي؟ لو كان الجواب هو الأخير، فإنَّ ما يمكن أن تؤولَ إليه البنية نتيجة ذلك هو ما أرجو مـن كل قلبـي تفاديـه'، (Robert Nozick, *Anarchy, State and Utopia* (Oxford: Blackwell, 1974), p. 30).

(**) لا شـك أنَّ المؤسسـات فـي نظـام راولز 'العدالة بصفتها إنصافـاً' تُختار على أمل الحصـول علـى نتائـجَ معينـة، هـذا صحيح. لكنْ بعـد أن تُختارَ من خـلال 'مبدئيْ العدالـة'، لا يعـود فـي النظـام إجـراءٌ لاختبـار ما إذا كانت هذه المؤسسـات تعطي، في الحقيقة، النتائجَ المرجوة أم لا.

الكيفية التي يتوقعون لها أن تعملَ بها.

هنـا نصـل إلـى مفترق طـرق. فبخـلاف المقاربات المؤسسـية، ثمة نظرياتٌ في العدالة والخيار الاجتماعي تلحظ بشـدة الحالاتِ الاجتماعية التي تظهر في الواقع لتقييم كيفية سير الأمور وما إذا كان في الإمكان اعتبارُ الترتيبـات عادلـة. فتتخذ المدرسـةُ النفعيةُ هذا الـرأي (بالرغم من اقتصار تقييمِهـا الحـالاتِ الاجتماعيـةَ على ما يتولد من منافعَ فحسـب، متجاهلةً كلَ شـيءٍ آخـر)، وكذا تفعل نظرية الخيار الاجتماعـي، وإنْ بعموميةٍ أكثرَ بكثيـر، كمقاربـةٍ للتقييم والعدل على نحوِ مـا بحثها كينيث أرو في إطاره، المتفِق عموماً مع المقاربات القياسية التي بحثها كوندورسيه وآدم سميث وغيرُهما. فلا ضرورةَ هنا للاعتماد على المنافع فحسـب لتقييم الأوضاع الناشئة، أو، من هذه الزاوية، على 'الحالات النهائية' 'end states' فحسب (كمـا يدعوهـا روبـرت نوزيـك)، متجاهليـن الأهميـةَ الكبيـرة للعمليات المستخدَمة. فالأوْلى اعتبارُ الأوضاع الكلية الناشئة في الواقع ذاتَ أهميةٍ حاسمة في تقييم ما إذا كنا نقوم بالشيء الصحيح، أو ما إذا كان في إمكاننا تحسينُ ما نقوم به.

في منظور نيايا الاسـتيعابي، لا يسـعنا قط التخلي ببسـاطة عن مهمة العدالة لبعض مؤسسات وقواعد الـ نيتي الاجتماعية التي نعتبرها صحيحةً تماماً، ثم التوقف عند هذا الحد، والإحجام عن القيام بأي تقييمٍ اجتماعيٍ إضافي (ناهيك عن 'التحرر من الأخلاق'، إذا استخدمنا عبارةَ دافيد غوتييه الخشـنةَ تلك). فالتسـاؤلُ عن كيفية سـير الأمور وما إذا كان في الإمكان تحسينُها هو جزءٌ ثابتٌ لا مهربَ منه في السعي للعدالة.

4
الصوت والخيار الاجتماعي

أثنـاء تطوافه شـمال-غرب الهند سـنة 325 ق.م، خاض الاسـكندر الأكبـر سلسـلةَ معـارك مـع الملـوك المحليين فـي البنجاب ومـا حولها وكسـبها جميعاً. لكنه لم يسـتطع توليدَ ما يكفي من حماسـة لدى جنوده للاسـتيلاء على معقل عائلة ناندا الإمبراطورية القوية التي حكمت الشـطرَ الأكبرَ من الهند من العاصمة پاتاليپوترا شرقي البلاد (ما يدعى الآن پاتنا). ولم يكن الاسـكندر مسـتعداً، مع ذلك للعودة إلى اليونان بهدوء، وبصفته تلميذاً نجيباً لأرسطو، فقد أمضى وقتاً طويلاً يتحادث بارتياح مع الفلاسفة والمنظِّرين الهنود - الدينيين والاجتماعيين.(*)

فـي إحـدى المجـادلات الحامية، سـأل الذي غـزا العالَـمَ مجموعةً من الفلاسـفة الجينيين [أتباع الديانة الجينية الثنوية Jainism التي أسسـها فاردهامانـا ماهاڤيـرا] لِمَ لا يُلقون بالاً إليه. فحصـل على الجواب التالي، الديمقراطي إلى حدٍ بعيد:

أيها الملكُ الإسـكندر، ليس في مقدورِ امرئٍ أن يملكَ من الأرض أكثرَ من الرقعة التي نقف عليها السـاعة. وما أنت إلا بشـرٌ مثلنا، غيرَ أنك

(*) كانت الهند تعج بالبدع الفكرية آنذاك، في الفترة نفسِها تقريباً التي أُلِفتْ فيها ملحمة رامايانا (لاسيما ڤالميكي رامايانا) وملحمة مَهابهاترا، اللتين تعودان إلى ما فترة ما بين القرنين السـابع والخامس ق.م. وقد ناقشـتُ البدعَ الاعتقادية والفكرية الكبيرة في هاتين الملحمتين في تقديمي طبعة مكتبة كلاي السنسكريتية لملحمة ڤالميكي رامايانا، تحرير ريتشـارد غومبريتش وشـلدون بولوك (سـوف تنشرها مطبعة جامعة نيويورك). كان ذاك أيضاً وقتَ ظهور تعاليم غوتاما بوذا وماهاڤيرا جين الثورية، من القرن السادس ق.م، التي شكلت تحدياً كبيراً للمعتقدات التقليدية الدينية السـائدة آنذاك.

تُشغِل نفسَك على الدوام بما لا ينفع، تطوي الأرض، وتكدِّر نفسَك وغيرَك!... ولن يطولَ بك المقام قبل أن تموت، عندها لن تملكَ من الأرض أكثر مما يكفي لدفنك.(*)

نعلم من كاتب سيرة الاسكندر، أريان، أنه رد على هذا التبكيت الإيغاليتاري العنيد بالقدر نفسِه من الإعجاب الشديد الذي أبداه في مقابلته مع [الفيلسوف اليوناني] ديوجينيس، معبراً عن عميقِ احترامه للمُحاور ومسلِّماً برأيه المخالفِ له. لكنَّ سلوكَه الشخصي، كما أشار أريان، بقي على حاله لم يتغير: 'الذي يناقض تماماً ما صرَّح بإعجابه به مِن رأي'.(**)

من الواضح أنَّ المناظراتِ والمناقشات لا تجدي نفعاً على الدوام. ولكنْ في استطاعتها أن تكونَ كذلك، مجديةً. بالفعل، حتى في حالة الاسكندر، فربما كان لهذره هذا – مع ديوجينيس، والجينيين، وكثيرٍ غيرهم، بعضُ الأثر بالنظر إلى اتساعِ أفقِ وتحرُرِ تفكيرِه ورفضِه القاطعِ ضيقَ الأفق الفكري. لكنْ بصرف النظر عما حدث للاسكندر نفسِه، كان لقنوات الاتصال التي أقامتْها زيارتُه هذه إلى الهند آثارٌ عميقة، امتدت قروناً، على الأدب الهندي والدراما والرياضيات الهندية والفلك والنحت وكثيرٍ من المجالات الأخرى، وغيرت وجهَ الهند تغييراً عميقاً بطرقٍ جوهريةٍ عدة.(***)

(*) للعودة إلى أصل هذه المحادثة وغيرها من المحادثات ذات الصلة، انظر كتابي *Argumentative Indian* (London: Allen Lane, and New York: Farrar, Straus .& Giroux, 2005)

(**) انظر Peter Green, *Alexander of Macedon, 356–323 B.C.: A Historical* .*Biography* (Berkeley, CA: University of California Press, 1992), p. 428

(***) كما سأبين لاحقاً (في الفصل 15، 'الديمقراطية بصفتها نقاشاً عاماً'، سيبدأ الهنود بتأثير من الإغريق أيضاً تجاربَهم الخاصة في الحكم الديمقراطي في الإدارة البلدية. في المقابل، أصبح الإغريق كذلك أكثرَ انغماساً في الأفكار الهندية لتلك الفكرة،

إنَّ فهمَ متطلبات العدالة بصفته تمريناً انفرادياً لا يختلف عن أي مسلكٍ معرفيٍ بشريٍ آخر. وعندما نحاول تقييمَ كيف نتصرف، وأيَ نوعٍ من المجتمعات يجب أن ندركَ أنها جائرةٌ سافِرة، يكون لدينا سببٌ للاستماع إلى آراء واقتراحات الآخرين وإيلائها بعضَ الاهتمام، ما قد يقودنا أو لا يقودنا إلى تعديل بعض استنتاجاتنا. ونحاول كذلك، مراراً، جعلَ الآخرين يُلقون بالاً إلى أولوياتنا وطرقِ تفكيرنا، وننجح في هذا المسعى أحياناً، ونخفق فيه تماماً أحياناً أخرى. ليس التفكيرُ السليم والتواصلُ جزءاً من موضوع نظرية العدالة فحسب (فلدينا سببٌ وجيه لنشككَ في 'العدالة التي بلا نقاش')، بل إن طبيعةَ ومتانةَ وباعَ النظريات المطروحة نفسِها تعتمد على المساهمات الآتية من النقاش والحوار.

وإنَّ نظريةً في العدالة تستبعد احتمالَ أننا قد نخطأ مهما حرصنا على ألا نفعل، بصرف النظر عن درجة وضوح الخطأ، إنما تدعي شيئاً يصعب تبريرُه. بالفعل، لن يكونَ انهزاميةً أن تُسلِّمَ مقاربةٌ ما بافتقار الأحكام إلى التمام، وتقبلَ كذلك بغياب الحسميةِ القاطعة. فمن المهم جداً لنظريةٍ في التفكير العملي أن تشتملَ على إطارِ تفكير تحت سقفِ نظريةٍ أرحب - تلك هي، على أي حال، مقاربة هذا الكتاب إلى نظرية العدالة.

لكنَّ أغلبَ أرباب الفكر السائد لا يأخذون نظرياتِ العدالة، مع

بشكلٍ رومانسي نوعاً ما في الغالب. حول أوجه الشبه بين الفلسفات اليونانية والهنديّة في تلك الفترة، انظر الدراسة الممتازة لتوماس ماكيفيلي، Thomas McEvilley, *The Shape of Ancient Thought: Comparative Studies in Greek and Indian Philosophies* (New York: Allworth Press, 2002). ربما تكون بعض أوجه الشبه هذه تولدت بشكلٍ منفصل، لكن ثمة مجالاتُ تأثير وتفاعل مشتركة واسعة جداً أيضاً. هناك دراسةٌ مهمة، لم تنشر للأسف، لجون ميتخنر، بعنوان John Mitchener, 'India, Greece and Rome: East–West Contacts in Classical Times', mimeographed (Office of the UK Deputy High Commissioner, Kolkata, India, 2003).

ذلـك، كإطـارٍ عـام غيرِ محـدَد للتفكير، لا شـيءَ من هذا القبيـل. بل، يبدو هـؤلاء المتخصصون مصممين على أخذنا مباشـرةً إلـى صيغةٍ مفصلةٍ نوعاً ما للعدالة الاجتماعية وتعريفٍ محكم بائن لطبيعة المؤسسـات الاجتماعية العادلة. توضِّح نظريةُ راولز في العدالة هذا تماماً. فكما رأينا قبل قليل، يوجد قدرٌ كبير من التفكير النقدي، يشمل بالترتيب سيادةَ العدالة، ومفهومَ الوضع الأصلـي، وطبيعـةَ التمثيل الداخل في التمرين، ونـوعَ الإجماع المتوقع في اختيار المبادئ المؤسسية في الوضع الأصلي. كلُ هذا النقاش العام قيل إنه يأخذنا إلى قواعدَ واضحةٍ كلَ الوضوح تُتَبع كمبادئَ بائنةٍ للعدالة، بمضامينَ مؤسسـيةٍ فريدة. في حالة العدالة الراولزية، تشـمل هذه المبادئ في المقام الأول (كما بينا في الفصل 2) أولويةَ الحرية الفردية (المبدأ الأول)، وبعضَ متطلبات المساواة الإجرائية (الشطر الأول من المبدأ الثاني) وبعضَ مطالب الإنصاف، في شـكل إعطاء أسـبقيةٍ لتعزيز مصالح ومزايا الأفراد الأقلَ حظاً فـي المجتمع (الشـطر الثاني من المبدأ الثانـي). بكل هذا التحديد المفصل للنظرية الراولزية، لا داعيَ للخوف من الاتهام بالتردد.

لكـنْ هـل هاهنا تـردد كثير؟ إنْ صـح التفكيرُ المطـروح حتى الآن، إذن لتطلبـتْ هـذا الدرجـةُ من التوصيـف منا إغماضَ العيـن عن عددٍ من الاعتبـارات ذات الصلـة وذاتِ الأهمية الحيويـة بالفعل. فطبيعةُ ومحتوى 'مبدئيْ' عدالة راولز والعمليةُ التي اشتُقا من خلالها كلُ ذلك قد يقود إلى بعض الاستثناءات المعضلة جداً، ومنها:

1. تجاهل الرد على الأسئلة المقارَنة للعدالة، وذلك بالتركيز فحسب على تعريف مطالب المجتمع العادل تماماً؛
2. صـوغ متطلبات العدالة بدلالة مبادئ العدالة التي تُعنَى بـ'المؤسسـات العادلـة'، ولا شـيءَ غير ذلك، مع تجاهل المنظور الأوسـع للتبلورات الاجتماعية؛
3. تجاهـل التأثيـرات المعاكسـة المحتملة لأعمال وخيـارات بلدٍ ما على

الناس خارج حدود هذا البلد، دون أي ضرورةٍ مؤسسية للاستماع إلى أصوات الناس المتضررين خارج البلد؛

4. الافتقار إلى إجراءٍ منهجي لتقويم أثر ضِيق الأفق القيمي الذي يمكن أن يتعرضَ له أيُ مجتمع عندما ينعزل عن بقية العالم؛

5. عدم السماح، حتى في الوضع الأصلي، بإمكانية أن يواصلَ الناس المختلفون، حتى بعد كثيرٍ من النقاش العام، الأخذَ ببعض المبادئ المختلفة جداً كمبادئ مناسبة للعدالة بسبب تعدد معاييرهم وقيمهم السياسية المدروسة (لا بسبب اختلاف مصالحهم الشخصية)؛

6. وعدم السماح لإمكانية أن يتصرفَ بعضُ الناس أحياناً 'على نحوٍ غير معقول' بالرغم من العقد الاجتماعي المفترض، ويمكن أن يؤثرَ ذلك على ملائمة الترتيبات الاجتماعية كافة (بما فيها، بالطبع، اختيار المؤسسات)، التي بُسِّطَتْ تبسيطاً عنيفاً من خلال فرضِ افتراضٍ شامل بلزوم الجميع النوعَ المحدَد لهم للسلوك 'المعقول'.(*)

إذا كان لهذه الدعوات إلى إغماض العين عن المسائل المهمة المتعلقة بالعدالة أن تقاوَم، فقد يتعين أن يأخذَ تعريفُ متطلبات العدالة والسعيُ لتلبيتها شكلاً أوسعَ وأكثرَ تفصيلاً. ومن المهم جداً في ذلك التمرين الأوسع أن يكونَ هناك إطارٌ للنقاش العام public reasoning -

(*) نوقشت بعضُ هذه المحدوديات آنفاً، وستناقَش أخرى في الفصل التالي. وقد حظي البند الأخير في لائحة الإغفالات والتكليفات هذه باهتمام خاص في الأدبيات القياسية، على نحو نمطي، من خلال الاعتراف بالحاجة إلى نظريات تتعامل مع الأوضاع 'غير المثالية'. أما البنود الأخرى، فلم تُفهَم الفهمَ المفيد بدلالة التمييز بين النظريات 'المثالية' والنظريات 'غير المثالية'، التي ما ينبغي أن تُكنَس تحت سجادة واحدة. وقد أثيرَ موضوع باع وحدود 'النظرية المثالية' في ندوة مضيئة حول 'العدالة الاجتماعية: النظرية المثالية والظروف غير المثالية' :'Social Justice: Ideal Theory, Non-Ideal Circumstances' في *Social Theory and Practice*, 34 (July 2008)، أدار الندوة إنغريد روبينز وآدم سويفت.

وقد شدد على ذلك راولز نفسُه كثيراً.

ربمـا يمكـن توضيح طبيعـة المهمة قليـلاً بالاسـتعانة بنظرية الخيار الاجتماعي، وأتحول الآن إلى هذا الاتجاه في البحث.

نظرية الخيار الاجتماعي كمقاربة

ليست النقاشات حول الأخلاق والسياسة بالشيء الجديد. فقد كتب أرسـطو فـي هذه الموضوعـات في القـرن الرابع ق.م. بتفصيـلٍ ووضوحٍ شـديديْن، لاسيما في كتابيْه الأخلاق النيقوماخية *Nicomachean Ethics* [المُهدَى إلى ابنه نيقوماخوس] والسياسة *Politics*؛ وكَتَبَ معاصرُه الهندي كوتيليا عنها بمقاربةٍ مؤسسـية أشـدَ تصلباً في رسالته الشهيرة في الاقتصاد السياسـي، آرثاساسترا\ *Arthasastra* (كما أشرنا في الفصل السابق). لكنَّ سبرَ الطرق النظامية لاتخاذ القرارات العامة وما تقوم عليها من افتراضاتٍ - خفية في معظم الأحيان- بدأ بعد ذلك بكثير. من طرق الولوج إلى هذه المسـائل نظريـة الخيـار الاجتماعي، التي أتت أول مـا أتت، كفرعٍ معرفي منهجي قائمٍ بذاته، مع الثورة الفرنسية.

كان الذي راد الموضوعَ علماءُ رياضيات فرنسيون كان أغلبُهم يعمل بباريس في أواخر القرن الثامن عشر، كجان-شارل دو بوردا والمركيز دو كوندورسيه، اللذين عالجا مسألة التوصل إلى تقييماتٍ جمعية قائمة على أولوياتٍ فردية بعباراتٍ أقربَ إلى أن تكونَ رياضية. واختطّا نظريةَ الخيار الاجتماعـي كفـرعٍ معرفـي نظامي من خـلال بحثهما فـي موضوع تجميع aggregation أحـكامٍ فرديـة لمجموعـةٍ مـن الأشـخاص المختلفيـن.(*)

(*) J.-C. de Borda, 'Mémoire sur les élections au scrutin', *Mémoires de l'Académie Royale des Sciences* (1781); Marquis de Condorcet, *Essai sur l'application de l'analyse a` la probabilité des decisions rendues à la pluralité des voix* (Paris: L'Imprimerie Royale, 1785).

كان المناخ الثقافي لتلك الفترة متأثراً أشدَ التأثر بالتنوير الأوروبي، لاسيما الفرنسي (وكذا بالثورة الفرنسية)، واهتم بالبناء المدروس للنظام الاجتماعي. بالفعل، كان بعض أوائل منظري الخيار الاجتماعي، وأهمهم كوندورسيه، كذلك من قادة الفكر في الثورة الفرنسية.

مما دفع المنظرين الأوائل للخيار الاجتماعي تجنبُ الاعتباطية والاضطراب في إجراءات الخيار الاجتماعي. وقد انصبَّ عملُهم على تطوير إطار لاتخاذ القرارات العقلانية والديمقراطية لمجموعةٍ من الناس، مع الالتفات إلى مفضَّلات ومصالح كل أفراد المجموعة. ولكن، كانت بحوثُهم النظرية تؤدي عادةً إلى نتائجَ تشاؤمية. فأظهر كوندورسيه، مثلاً، أنَّ حكمَ الأغلبية يمكن أن يكونَ متناقضاً جداً، فـ «أ» يهزم «ب» بأغلبية، و«ب» يهزم «ج» بأغلبية، و«ج» يهزم بدوره «أ»، بأغلبيةٍ أيضاً (يُعرَف هذا البرهان أحياناً بـ'متناقضة كوندورسيه' 'Condorcet Paradox'). وقد جرى بأوروبا كثيرٌ من المداد في تفسير طبيعة هذه الصعوبات حتى القرن التاسع عشر. بالفعل، فقد عمل بعض المبدعين جداً في هذا المجال وعركوا صعوباتِ الخيار الاجتماعي، منهم مثلاً لويس كارول، مؤلف أليس في بلاد العجائب، الذي كتب في الخيار الاجتماعي باسمه الحقيقي شارل لويس دودجسن.(*)

وعندما بعث كينيث أرو نظريةَ الخيار الاجتماعي في شكلها المعاصر حوالي سنة 1950 (وكان أرو أيضاً هو الذي أعطى هذا الموضوعَ اسمَه)، كان معنياً جداً هو أيضاً بمصاعب القرارات الجماعية وما يمكن أن تؤديَ إليه من تناقضات. وقد أرسى أرو الفرعَ المعرفي لنظرية الخيار الاجتماعي بشكلٍ مهيكَل وتحليلي، بمسلَّماتٍ صريحةِ العبارة ومدروسة تشترط أن

(*) انظر C. L. Dodgson, *A Method of Taking Votes on More Than Two Issues* (Oxford: Clarendon Press, 1876), and *The Principles of Parliamentary Representation* (London: Harrison, 1951).

تلبيَ القراراتُ الاجتماعية شروطاً دنيا معينة للموضوعية، يمكن أن تنبثقَ منها التصنيفاتُ الاجتماعيةُ المناسبة وخياراتُ الطبقات الاجتماعية.(*) وقد أدى هذا إلى ولادة نظرية الخيار الاجتماعي الحديثة كفرع معرفي، لتحلَ محل المقاربة الاتفاقية بعض الشيء لكوندورسيه وبوردا وغيرهما، مع الاعتراف بالحاجة إلى بيانٍ صريح للشروط التي يجب على أي إجرائيةٍ لاتخاذ القرار الاجتماعي تلبيتُها لتكونَ مقبولة، والسماحِ لمساهمين آخرين بتغيير مسلَّمات ومتطلباته أرو، بعد النقد المتروي.

تلك كانت السبيلَ الاستدلالية التي شقها عملُ أرو الرائد. ولكنْ بخصوص مسلَّماته، عمَّق أرو إلى حدٍ بعيد الظلمةَ الغاشية مِن قَبل بترسيخه نتيجةً مدهشة – متشائمةً للغاية – سائدةً على ما يبدو في كل مكان، وهي ما يعرف اليوم بـ'قضية الاستحالة لأرو' 'Arrow's impossibility theorem' (وقد أعطاها أرو نفسُه اسماً أكثرَ مرحاً هو 'نظرية الإمكانية العامة' 'General Possibility Theorem').(**) وهذه هي نتيجةٌ رياضيةٌ أنيقة وقوية إلى حدٍ لافت؛ تُظهِر استحالةَ تلبية حتى ألطفِ الشروط المعقولة، التي يتعين على القرارات الاجتماعية تلبيتُها استجابةً لرغبات أفراد المجتمع، كلِها بآنٍ واحد في أي طريقةٍ كانت للخيار الاجتماعي يمكن وصفُها بأنها عقلانية وديمقراطية (أو على حد تعبير أرو، على قدرٍ من المعقولية). [وهكذا،] بعد قرنيْن من تَفتُّح طموحات العقلانية الاجتماعية في فكر التنوير وكتابات منظري الثورة الفرنسية، بدا موضوع

(*) الكتاب الكلاسيكي عن نظرية الخيار الاجتماعي هو الرسالة العلمية المرموقة لكينيث أرو، القائمة على أطروحته لنيل الدكتوراه، *Social Choice and Individual Values* (New York: Wiley, 1951; 2nd edn, 1963).

(**) *Social Choice and Individual Values* (1951, 1963). للوقوف على شروحاتٍ للنتيجة بعباراتٍ رياضية وغير رياضية، انظر كتابي *Collective Choice and Social Welfare* (San Francisco, CA: Holden-Day, 1970; republished, Amsterdam: North-Holland, 1979).

القـرارات الديمقراطيـة العقلانية محكوماً عليه بالفشـل الحتمي، في حين كان عالَـمٌ مطمئـنٌ جديد، ممتلئٌ بالالتـزام الديمقراطي، يخرج من جراح الحرب العالمية الثانية، في ذلك الوقت بالضبط.(*)

فـي النهايـة، كان لنظرية أرو المتشـائمة، وكتلةٍ مـن النتائج الرياضية الجديدة التي أعقبت سـبْقَه الرائد، إلى جانب المناقشـات العامة المتنوعة التي ولدتْها هذه الأدبيات التقنية إلى حدٍ بعيد، أثرٌ مساعدٌ كبير على الخيار الاجتماعـي كفـرعٍ معرفـي.(**) فقد أجبرت منظّـري القـرارات الجماعية

(*) كان هناك عددٌ من نتائج الاسـتحالة تشـتمل على مسـلَّماتٍ متنوعة اسـتخدمها أرو وتُظهر تعارضاتٍ أخرى لشروطٍ تبدو معقولة على الخيار الاجتماعي العقلاني؛ انظر كتابي (1970) *Collective Choice and Social Welfare*؛ وكذا Peter C. Fishburn, *The Theory of Social Choice* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1973); Jerry Kelly, *Arrow Impossibility Theorems* (New York: Academic Press, 1978); Kotaro Suzumura, *Rationa Choice, Collective Decisions, and Social Welfare* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983); Prasanta K. Pattanaik and Maurice Salles (eds) *Social Choice and Welfare* (Amsterdam: North-Holland, 1983); Thomas Schwartz, *The Logic of Collective Choice* (New York: Columbia University Press, 1986)؛ بين مسـاهماتٍ أخرى عديدة. وتوجـد نقاشـاتٌ تمهيديـةٌ دقيقـة فـي Jerry Kelly, *Social Choice Theory: An Introduction* (Berlin: Springer Verlag, 1987); Wulf Gaertner, *A Primer in Social Choice Theory* (Oxford: Oxford University Press, 2006).

(**) ناقشـتُ الصـلاتِ الدافعيـة والصـلات التحليليـة بين نظريات الاسـتحالة وبين ما ظهـر مـن بينونـاتٍ اسـتنتاجية، وذلك فـي محاضرة نوبل التي ألقيـت بعنوان 'The Possibility of Social Choice'، تجدهـا منشـورةً فـي *American Economic Review*, 89 (1999)، وفـي *Le Prix Nobel 1998* (Stockholm: The Nobel Foundation, 1999). وقد أخضعتُ العلاقاتِ الرياضيةَ الداخلة في الموضوع إلى تدقيـق فـي كتابـي *Choice, Welfare and Measurement* (Oxford: Blackwell; Cambridge, MA: Harvard University Press, 1997)، ومشـاركتي 'Social Choice Theory', in K. J. Arrow and M. Intriligator (eds), *Handbook of Mathematical Economics*, vol. 3 (Amsterdam: North-Holland, 1986).

على النظر بعمق إلى ما جعل المتطلبات المعقولة في الظاهر للممارسة الديمقراطية الحساسة تؤدي إلى نتائج استحالة. وظهر أيضاً أنه بالرغم من أن هذا النوع من الاستحالات والانسدادات يمكن أن ينشأ بمعدلٍ تكرارٍ مرتفع وامتدادٍ مدهش، يمكن أيضاً، في أغلب الحالات، حلّه عموماً بجعل إجراءات اتخاذ القرار الاجتماعي أكثرَ حساسيةً للمعلومات.(*) ويبدو أن المعلوماتِ عن مقارنات صلاح الحال والمزايا النسبية بين الأشخاص ذاتُ أهميةٍ حاسمة في هذا الحل.(**)

(*) كانت هذه أيضاً من المسائل الأساسية التي ناقشتُها في محاضرة نوبل التي ألقيت سنة 1998، 'The Possibility of Social Choice' (1999). انظر أيضاً Marc Fleurbaey, 'Social Choice and Just Institutions; New Perspectives', *Economics and Philosophy*, 23 (March 2007).

(**) يمكن تقعيد مختلف أنواع المقارنات بين الأشخاص وإدراجُها بدقة في إجراءات الخيار الاجتماعي، ويمكن استنباط واستخدام إمكاناتٍ تفسيريةٍ متنوعة: انظر كتابيَّ *Collective Choice and Social Welfare* (1970), *Choice, Welfare and Measurement* (1982)، ومساهمتي 'Social Choice Theory' in *Handbook of Mathematical Economics* (1986). الأدبيات التفسيرية في هذا الموضوع جمة، منها: Peter J. Hammond, 'Equity, Arrow's Conditions and Rawls' Difference Principle', *Econometrica*, 44 (1976); Claude d'Aspremont and Louis Gevers, 'Equity and the Informational Basis of Collective Choice', *Review of Economic Studies*, 44 (1977); Kenneth J. Arrow, 'Extended Sympathy and the Possibility of Social Choice', *American Economic Review*, 67 (1977); Eric Maskin, 'A Theorem on Utilitarianism', *Review of Economic Studies*, 45 (1978); Louis Gevers, 'On Interpersonal Comparability and Social Welfare Orderings', *Econometrica*, 47 (1979); Eric Maskin, 'Decision-making under Ignorance with Implications for Social Choice', *Theory and Decision*, 11 (1979); Kevin W. S. Roberts, 'Possibility Theorems with Interpersonally Comparable Welfare Levels', and 'Interpersonal Comparability and Social Choice Theory', *Review of Economic Studies*, 47 (1980); Kotaro Suzumura, *Rational Choice, Collective Decisions, and Social Welfare* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983); Charles Blackorby, David Donaldson, and John Weymark, 'Social Choice with Interpersonal Utility Comparisons: A

قد تشمل معظم الإجراءات الميكانيكية للخيار السياسي (كالتصويت والانتخابات) أو التقييم الاقتصادي (كتقييم الدخل القومي) في معظمها على قدرٍ كبير من المعلومات، اللهم إلا في المناقشات التي يمكن أن ترافقَ هذه التمارين. فنتيجة التصويت، بحد ذاتها، لا تكشف عن شيء كثير إلا أنَّ مرشحاً واحداً حصل على أصواتٍ أكثر من الآخر. كذلك، لا يَعتمد إجراءٌ اقتصادي كتجميع الناتج الوطني إلا على معلوماتٍ عما اشتُرِيَ وبيعَ وبأي سعر، لا شيء غيرَ ذلك. وقِس عليه. عندما تأخذ كل المعلومات التي يمكن إدراجُها في إجراء تقييمٍ أو صنعِ قرارٍ ما هكذا شكلٍ مهزول، عندئذٍ يتعين علينا أن نقبلَ بتلك النتائج المتشائمة. ولكنْ كي نفهمَ فهماً كافياً متطلباتِ العدالة، واحتياجاتِ التنظيم الاجتماعي والمؤسسات، والصنعَ المقبول للسياسات العامة، يتعين علينا البحث عن معلوماتٍ أكثر بكثير وبيناتٍ مدقّقة.

وقد انضم كينيث أرو نفسُه إلى آخرين في اتباع طرق و[استخدام] وسائل توسيع الأساس المعلوماتي للخيار الاجتماعي.(*) في الحقيقة، كان كوندورسيه أيضاً قد أشار إلى ذلك الاتجاه في ثمانينات القرن الثامن عشر بعباراتٍ عامةٍ جداً.(**) ثمة صلةٌ دافعيةٌ وثيقةٌ هنا مع دفاع كوندورسيه

Diagrammatic Introduction', *International Economic Review*, 25 (1984); Claude d'Aspremont, 'Axioms for Social Welfare Ordering', in Leonid Hurwicz, David Schmeidler and Hugo Sonnenschein (eds), *Social Goals and Social Organization* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985) وهذا غيضٌ من فيض.

(*) Kenneth J. Arrow, 'Extended Sympathy and the Possibility of Social Choice', *American Economic Review*, 67 (1977).

(**) انظر Marie-Jean-Antoine-Nicolas de Caritat, Marquis de Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* (1793). أدرِج لاحقاً في *Oeuvres de Condorcet*, vol. 6 (Paris: Firmin Didot Frères, 1847; republished, Stuttgart: Friedrich Frommann Verlag, 1968).

الجياش عن التعليم العام لاسيما تعليم الإناث: فقد كان كوندورسيه أحدَ أول مـن شـدد على الأهميـة الخاصة لتعليم البنات فـي المدارس. كذلك توجـد صلـةٌ وثيقـة مع اهتمـام كوندورسـيه العميـق بإغنـاء الإحصائيات المجتمعيـة، وبالتزامـه بضرورة مواصلة النقاش الاجتماعي، لأن كل ذلك يساعد على تعزيز استخدام معلوماتٍ أكثر في إجراءات الخيار الاجتماعي وفي سبر العدالة الاجتماعية.(*)

سـأعود إلـى هذه المسـائل بعـد تنـاول طبيعةِ ومضاميـن الاختلاف الهائـل فيما بيـن صياغات نظرية الخيـار الاجتماعي، بتركيـز هذه النظرية علـى التوصل إلى ترتيـب بدائل الإنجازات الاجتماعيـة، وصيغةِ نظريات الاتجـاه السـائد فـي العدالـة، التي تركز لا علـى نظام معرفـة تقدير ارتقاء وانحطاط العدالة، بل على اسـتبانة الترتيبات الاجتماعية العادلة تماماً في صورة 'مؤسسات عادلة'.

باع نظرية الخيار الاجتماعي

بسـبب البعد الظاهـر لنظرية الخيار الاجتماعي النظامية عن مسـائل الاهتمـام المباشـر، مـال كثيرٌ من الشـارحين إلـى اعتبار قابليتهـا للتطبيق محـدودةً للغايـة. كذلـك أسـهمت الطبيعـة الرياضيـة المُحكمـة لنظريـة الخيـار الاجتماعـي النظاميـة في هذا الإحسـاس ببعد الخيـار الاجتماعي كفـرعٍ معرفـي عـن الفكـر العملي القابل للتطبيق. لا شـك فـي ذلك، فقد مالت التفاعلات الفعلية بين نظرية الخيار الاجتماعي وممارسـة الشـؤون التطبيقيـة إلى الإحباط الشـديد مما اعتُبر فجوةً كبـرى بين الطرق النظامية

(*) حـول هـذا الموضـوع، انظـر محاضـرة نوبل التـي ألقيت في ديسـمبر 1998، 'The Possibility of Social Choice', *American Economic Review*, 89 (1999). See also Marc Fleurbaey and Philippe Mongin, 'The News of the Death of Welfare Economies Is Greatly Exaggerated', *Social Choice and Welfare*, 25 (2005).

والرياضية المُحكمة، من جهة، وبين المناقشات العامة سهلة الفهم، من جهةٍ أخرى.

لا غرابة، فقد اعتبر كثيرٌ من الشارحين نظريةَ الخيار الاجتماعي في موضعٍ غير مؤاتٍ نوعاً ما، من حيث صلتُها العملية بالموضوع، بالمقارنة مع التحليل الفلسفي للعدالة الاجتماعية. وبالرغم من أنَّ كتابات هوبس أو كانط أو راولز تتطلب رويَّةً شاقة وتفكيراً دقيقاً، فقد بدت رسائلُها المركزية، عموماً، أسهلَ بكثير على الاستيعاب والاستخدام، بالمقارنة مع ما يظهر من الفرع المعرفي لنظرية الخيار الاجتماعي. وبالتالي، تبدو النظريات الفلسفية السائدة للعدالة لكثيرين أقربَ بكثير إلى عالم التطبيق مما تطمح نظرية الخيار الاجتماعي إلى أن تكون.

هل هذا الاستنتاج صحيح؟ أرى أنه ليس مخطئاً فحسب بل يكاد يكون العكس ربما صحيحاً، على الأقل بمعنىً مهم. فثمة سماتٌ كثيرة لنظرية الخيار الاجتماعي يمكن أن تعتمدَ عليها كثيراً نظريةٌ في العدالة، كما سأبين لاحقاً، لكني أبدأ هنا بالإشارة إلى ما هو يقيناً أحدَ التباينات الأكثر أهميةً بين نظرية الخيار الاجتماعي ونظريات العدالة السائدة. فكفرعٍ معرفي تقييمي، تُعنَى نظرية الخيار الاجتماعي عنايةً شديدة بالأساس المنطقي للأحكام الاجتماعية والقرارات العامة في الاختيار بين البدائل الاجتماعية. تأخذ نتائج الخيار الاجتماعي شكلَ ترتيبٍ ranking لمختلف الشؤون مِن 'وجهة نظر اجتماعية'، في ضوء تقييمات الناس المعنيين.(*)

(*) كما سأبين هنا، يمكن تفسير الترتيبات الفردية التي تُستخدَم كمدخلات معلوماتية في العملية بطرقٍ مختلفة عدة، وإنّ تعددَ الجوانب هذا مهم لوُسع نظرية الخيار الاجتماعي وقابليتها للتكيف مع صيغة الخيار الاجتماعي لمختلف مشكلات التقييم الاجتماعي. انظر *Social Choice Re-examined*, edited by Kenneth J. Arrow, Amartya Sen and Kotaro Suzumura (London: Macmillan, 1997); *Handbook of Social Choice and Welfare*, vol. 1, edited by Kenneth J. Arrow, Amartya Sen and Kotaro Suzumura (Amsterdam and Oxford:

وهذا مختلفٌ جداً عن البحث عن البديل الأعلى بين كل البدائل الممكنة، الذي تهتم له نظريات العدالة من هوبس إلى راولز ونوزيك.(*)

التميزُ هنا مهم، للأسباب التي سبق بيانُها في الفصول السابقة. فلا يسع مقاربةً مافوقيةً ما، وحدَها، معالجةُ المسائل المتعلقة بإعلاء العدالة ومقارنة الطروحات البديلة للحصول على مجتمعٍ أكثرَ عدلاً، غير الطرح الطوباوي بالقفز المتخيَل إلى عالمٍ عادلٍ تماماً. بالفعل، فالأجوبة التي تعطيها - أو التي يمكن أن تعطيَها - مقاربةٌ مافوقية للعدالة مختلفةٌ وبعيدةٌ جداً عن نوع الشواغل التي تدفع الناسَ إلى المشاركة في النقاشات حول العدل والظلم في العالم (كمظالم الجوع والفقر والأمية والتعذيب والعنصرية واستعباد الإناث والاعتقال التعسفي والاستبعاد الطبي، بصفتها ملامحَ اجتماعية تحتاج إلى معالجة).

المسافة بين المافوقي والنسبي

بالرغم من ذلك، وما لهذا التباين الأولي من أهمية، لا يدل البعدُ

Elsevier, 2002; vol. 2 forthcoming); *The Handbook of Rational and Social Choice*, edited by Paul Anand, Prasanta K. Pattanaik and Clemens Puppe .(Oxford: Oxford University Press, 2009)

(*) تحدد صياغات نظرية الخيار الاجتماعي أحياناً النتائجَ لا كمراتب rankings للحالات الاجتماعية بل كـ'وظائف اختيار' 'choice functions' تخبرنا ما البدائل التي يمكن اختيارها في كل مجموعةٍ ممكنة. وبالرغم مما تبدو عليه صيغ وظائف الاختيار مِن بعدٍ شديد عن الصياغة الارتباطية النسبية، فهي، في الحقيقة، مرتبطة تحليلياً ببعضها البعض، وفي استطاعتنا تحديد المراتب الضمنية التي تختفي تحت وظائف الاختيار المقابلة؛ حول هذا الموضوع انظر كتابيَّ *Choice, Welfare and Measurement* (Oxford: Blackwell, 1982, and Cambridge, MA: Harvard University Press, 1997), essays 1 and 8, and *Rationality and Freedom* ،(Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002), essays 3, 4 and 7 وانظر كذلك الأدبياتِ المساقة هنا - وأخشى أن تكونَ كثيرة.

الشكلي للمقاربة المافوقية عن الأحكام الوظيفية في العدالة بذاته على أن هـذه المقاربـة لا يمكـن أن تكونَ هي المقاربةَ الصحيحـة. فمن المحتمل جـداً أن تكـونَ ثمة صلةٌ ما أقلُ وضوحاً، علاقةٌ ما بين المافوقي والنسـبي يمكن أن تجعلَ المقاربة المافوقية السبيلَ الصحيح للانتقال إلى التقييمات النسبية. لا بد من القيام بالبحث، لكنَّ إغراءَ الاعتقاد بأنَّ أيَ نظريةٍ مافوقية لا بد أن تحملَ في طياتها نوعاً من الأسـس التبريرية من شـأنها أن تسـاعدَ على حل كل المسـائل النسـبية لا أساسَ منطقياً له. وكما يبدو، فإنَّ بعضَ منظـري المقاربة المافوقية لا يسـلّمون فحسـب بوجود فجـوةٍ هنا، لكنهم يفعلـون ذلـك بفخر، مؤكدين حمقَ الانتقال إلى السـبيل الجانبية النسـبية (وهـي بالفعل سـبيلٌ جانبية من وجهة النظر المافوقيـة الصرفة). فروبرت نوزيـك، مثـلاً، يقبـل بـأن تلبّـى كلُ اسـتحقاقات الحريـات الفردية (هذه الصورةُ المافوقية التي لديه هُو)، لكنه يصرف النظرَ عن مسألة المبادلات trade offs بين حالات الفشل في تلبية مختلف أنواع الحقوق (لا يستخدم كثيـراً ما يدعوه 'نفعيـة الحقـوق' 'utilitarianism of rights').(*) بالمثل، ليس من السهل رؤية كيف يأخذنا تشخيصُ الكمال في أطر هوبس أو لوك أو روسو إلى مقارناتٍ حاسمة بين بدائلَ غير كاملة.

والقصـةُ أعقـدُ مع كانط أو راولز، لأنـه تفكيرَهما الدقيق في تعريف الحل المافوقي يوفر حلولاً لبعض - وإنْ لم يكن لكل - المسائل النسبية أيضاً. فمثلا، تعطينا صياغة راولز مبدأ التفاوت، وهي جزءٌ من مبدئه الثاني في العدالة، أساساً كافياً لترتيب البدائل الأخرى بدلالة ما تمنحه كلٌ منها من فوائدَ لأقلِ الناس حظاً.(**) ومع ذلك لا يمكن أن يقالَ هذا عن الجزء

(*) Robert Nozick, *Anarchy, State and Utopia* (Oxford: Blackwell, 1974), p. 28.

(**) حول هذا، انظر كتابي *Collective Choice and Social Welfare* (San Francisco, CA: Holden-Day, 1970; republished, Amsterdam: North-Holland, 1979), Chapter 9.

الآخـر مـن مبدأ راولز الثانـي، الذي يتعين فيه تقييـمُ الانتهاكات المختلفة للمسـاواة العادلـة فـي الفـرص بمعاييرَ لا يقـدم لنا راولـز أيَ دليلٍ محددٍ إليهـا. الشـيءُ نفسُـه يمكن أن يقال عـن انتهاكات الحريـات الفردية، التي تُبطِـل تلبيـةَ المبدأ الأول، لأن للحرياتِ الفردية أنواعـاً مختلفة (كما يبين راولز نفسُه)، وليس من الواضح بتاتاً كيف يمكن تقييمُ مختلف انتهاكات الحريات الفردية تقييماً نسـبياً مقارناً. هناك طرقٌ مختلفة للقيام بذلك، لا يحابـي راولـز أيـاً منها دون الأخريـات. بالفعل، فهو لا يتحـدث إلا قليلاً نسـبياً عن هذه المسـألة كلِها. لا بأس بهذا، بالطبع، لأغراض راولز، لأن التعريف المافوقي لا يتطلب معالجةَ هذه المسـألة النسـبية أكثرَ من ذلك. فنظريةٌ مافوقية لا تحتاج إلى أن تكونَ ما أسميناه في المقدمة نظريةً 'جمعية' 'conglomerate' theory (تحل المسـائل المافوقية والمسـائل النسبية معاً بـآنٍ واحـد)، وبالرغم من أن ثمة كلاماً في التفكير الراولزي عن المسـائل النسـبية أكثر ممـا في كثيرٍ من النظريات المافوقيـة الأخرى، ما تزال هناك فجوةٌ واسعة. ولا يحتاج مبدأا راولز في العدالة (اللذان يحددان مؤسساتٍ عادلة تماماً) إلى نظريةٍ جمعية، ولا يقدمان هكذا نظرية.

لكنْ ألا يخبرنا تعريفٌ مافوقيٌ ما بذاته شـيئاً عن المسـائل النسـبية، حتى عندما لا نواجه هذه المسـائل مواجهةً صريحة؟ ألا توجد هنا بعض الصلات التحليلية؟ هل نحن مضلَلون بفواصلَ مصطنعة لا وجودَ لها [في الواقع]؟ تتطلب هذه الشـكوك سـبراً جدياً. ثمة مسألتان اثنتان، على وجه الخصوص، تتطلبان المعالجة. أولاً، هل يمكن أن يخبرَنا التعريفُ المافوقي للترتيب الاجتماعي العادل تماماً تلقائياً كيف نرتب البدائل الأخرى أيضاً؟ بعبارةٍ أدق، هل تنقلنا الإجابات على التسـاؤلات المافوقية أيضاً، بشـكلٍ غير مباشـر، إلى التقييمات النسـبية للعدالة كنوعٍ من 'ناتج ثانوي'؟ بعبارةٍ أكثر دقة، هل يمكن أن تكونَ مقارنات 'المسـافة من المافوقية' التي تقف عندها مختلف الترتيبات المجتمعية أسـاسَ هكذا تقييمٍ نسبي؟ هل يمكن

أن تكـونَ المقاربـة المافوقيـة 'كافيـةً' لتقديم ما هو أكثـر بكثير مما يوحي شكلُها النظامي أنها تقدم؟

ثانيـاً، لئـن كان ثمـة تسـاؤلٌ هنـا عن الكفايـة، فإنَّ ثمة تسـاؤلاً آخر كذلـك عـن الضـرورة. هل يمكن أن يكـونَ من المتعيـن الإجابةُ أولاً عن السـؤال المافوقي ('ما المجتمع العادل؟')، كشـرطٍ جوهري، في نظريةٍ ما في العدالة النسبية لتكون مقنعةً وراسخة لولاه كانت هذه النظرية متناقضةً وضعيفة تأسيسياً؟ وهل المقاربة المافوقية، الهادفةُ إلى تعريف دولةٍ عادلة، لازمةٌ للأحكام النسبية في العدالة أيضاً؟

لقـد كان للمعتقـدات الضمنيـة بكفايـة أو لـزوم (أو كفايـة ولـزوم) مقاربةٍ مافوقية ما للتقييم النسبي دورٌ قوي في الاعتقاد الواسع بأن المقاربةَ المافوقية ذاتُ أهميةٍ حاسمة لنظرية العدالة بكُليّتها.(*) وقد بدت المقاربةُ المافوقيـة لكثيـرٍ مـن المنظرين شـرطاً مركزياً لنظرية عدالةٍ راسـخة، دون إنـكار الصلة العملية للأحكام النسـبية أو الاهتمـام الفكري بها. وبالتالي، تسـتدعي فرضيتـا الكفايـة واللـزوم معاينـةً أدق لتحديد المـكان الحقيقي للنظريات المافوقية في الفلسفة السياسية للعدالة.

هل المقاربة المافوقية كافية؟

هـل تُقـدم مقاربـةٌ مافوقيـة، كناتـجٍ ثانـوي، نتائـجَ ارتباطيـةً جاهزة للاستخراج، بحيث تنتهي المافوقية إلى إعطائنا قدراً أكبرَ بكثير مما يقول شـكلُها الصريح أنها تفعل؟ بعبارةٍ أدق، هل يكفي توصيفُ مجتمعٍ عادلٍ

(*) بالفعـل، حتـى فـي نظرية الخيار الاجتماعي، حيث الإطـار التحليلي مرتبط ارتباطاً قويـاً بالمقارنـات النسـبية ومتلائـمٌ معها تماماً، كانت البحـوث الفعلية في 'العدالة الاجتماعيـة' مرتبطـةً ارتباطاً وثيقـاً بتعريف العدالة المافوقية (في القالب الراولزي غالبـاً). وتـكاد تكـون سـيطرةُ الصيغة المافوقية شـاملة في البحـوث الأكاديمية في متطلبـات العدالـة، ولـم تتحرر نظرية الخيار الاجتماعي، بالرغم من سـعة قاعدتها التحليلية، من تأثير المافوقية في اختيار ما يتعين سبرُه بالتفصيل من مشكلات.

تماماً لإعطائنا درجاتِ الابتعاد عن صفة العدل بدلالة الابتعاد النسبي عن الكمـال، بحيث يمكن أن ينطـوي تعريفٌ مافوقي ما، بين ما ينطوي عليه، على مراتبَ نسبيةٍ أيضاً؟

إنَّ مقاربةَ مقارنةِ درجات الابتعاد، وإنْ كان لها في الظاهر شيءٌ من المعقولية، لا تجدي نفعاً. تكمن الصعوبة هنا في حقيقة أنَّ هناك سـماتٍ مختلفـةً تدخـل في تعريف الابتعاد، ذاتَ صلةٍ بمجـالات الابتعاد، وأبعادِ [أو مقاديـر] المخالفـة، وطرقِ التثقيل [أو الترجيح] المختلفة للمخالفات المختلفـة، بيـن نقـاط اختلاف أخـرى. ولا يقـدم التعريـف المافوقي أيَ وسـيلةٍ لمعالجة هذه المشـكلات للتوصل إلى ترتيبٍ ارتباطي للابتعادات [النسبية] عن المافوقية [العدل التام]. فمثلاً، في تحليلِ راولزي للمجتمع العادل، يمكن أن تحدثَ الابتعادات في مجالاتٍ مختلفةٍ عدة، منها انتهاك الحرية الشـخصية، الذي يمكن أن يشـتملَ فوق ذلك على انتهاكاتٍ مميزة للحريـات الشـخصية (يظهـر كثيـرٌ منها في تغطيـة راولز الواسـعة للحرية الشـخصية وأولويتها). وقد تكون هناك انتهاكاتٌ أيضاً - كذلك بأشـكالٍ متفاوتة - لمتطلبات المسـاواة في توزيع السـلع الأولية (فقد تكونَ هناك ابتعاداتٌ مختلفةٌ جمة عن شروط 'مبدأ التفاوت').

توجد طرقٌ مختلفةٌ كثيرة لتقييم سعة هذا الفرق وتقييم درجة الابتعاد النسـبي للتوزيعـات الفعلية عما تتطلبه مبادئ العدالـة التامة. ويجب علينا أن نُدخِلَ في اعتبارنا، فوق ذلك، الابتعاداتِ في المسـاواة الإجرائية أيضاً (كانتهاكات المسـاواة العادلة في الفرص أو التسهيلات العامة) التي تَظهر في مجال المطالب الراولزية للعدالة (في الشطر الأول من المبدأ الثاني). لـوزن هـذه الابتعادات [أو البينونـات] الإجرائية مقابل سـوء ما يظهر من نماذج توزيع بين الأفراد (كتوزيعات السلع الأولية، مثلاً)، التي تَظهر أيضاً فـي المنظومة الراولزية، سـوف يتطلب الأمـر توصيفاً مميزاً - ربما بدلالة مسـلَّماتٍ ما - للأهمية النسـبية (ما يسـمى أحياناً مبـادلات 'trade-offs'

بالتعبيرات الفجة نوعاً ما للتقييم متعدد الأبعاد). لكنَّ هذه التقييمات، على ما لها من فائدة، تقع خارج التمرين الدقيق لتعريف المافوقية وهي بالفعل المكونات الأساسية للمقاربة 'النسبية' لا 'المافوقية' للعدالة. ولن ينطويَ توصيفُ العدالة التامة، إنْ كان لهكذا توصيف أن يظهرَ بجلاء ولو ظهر، على أي تعيينٍ كان لكيفية مقارنة وترتيب مختلف الابتعادات عن التمام.

لا يكون غيابُ هكذا مضامين نسبية، بالطبع، ضعفاً للنظرية المافوقية نفسِها، المنظورِ إليها كإنجازٍ قائمٍ بذاته. فالسكوتُ عن النسبي لا يُعتبر، بأي معنىً من المعاني، صعوبةً 'داخلية'؛ بالفعل، فبعض المافوقيين الأقحاح يعارضون تماماً حتى مغازلةَ التقييمات التراتبية والنسبية، وقد يتجنبون بعقلانيةٍ تامة الاستنتاجاتِ النسبية كلها جملةً واحدة. وقد يشيرون خاصةً إلى مفهومهم للترتيب الاجتماعي 'الصحيح' أنه الترتيب الذي لا يُفهم منه بأي حالٍ من الأحوال أنه واحدٌ من الترتيبات الاجتماعية 'الفضلى'، التي من شأنها أن تفتحَ الباب على ما يمكن اعتبارُه أحياناً العالَمَ الفكريَ الزلق للتقييمات التدرجية من نوع 'أفضل' أو 'أسوء' (المرتبطة بصيغة التفضيل 'best'). قد تكون لِقطعية 'الصحيح' المافوقي – في مقابل نسبية التفضيل 'better' و'best' – وقد لا تكون لها، بذاتها، مُكنةٌ برهانيةٌ مكينة (أُحجِم هنا عن الدخول في هذه المسألة).(*) لكنها لا تساعد، بالطبع، بالمرة – وتلك نقطةٌ مركزيةٌ هنا – على التقييمات النسبية للعدالة وبالتالي في الاختيار بين البدائل السياسية.

لا ريب، يمكن أن يتصورَ أفرادُ أي كيانٍ سياسي كيف يمكن إحداثُ عمليةٍ إعادةِ تنظيم عملاقٍ وشاملٍ تماماً، تنقلهم نقلةً واحدة إلى مجتمعٍ عادلٍ تماماً. يمكن أن تفيدَ نظريةٌ مافوقيةٌ مباشرة، بهذا المعنى، كدليلٍ

(*) انظر، مع ذلك، Will Kymlicka, 'Rawls on Teleology and Deontology', *Philosophy and Public Affairs*, 17 (Summer 1988).

للثوري العظيم إلى 'النجاح من أول محاولة'، شيء من هذا القبيل. لكنَّ ذلك الدليل الراديكالي الرائع لا يُستدعى كثيراً في المناظرات الفعلية حول العدالة التي نحن منغمسون فيها الآن. وتميل مسائلُ كيفية الحد من حالات الجور السافر التي يصطبغ بها العالم إلى تعريف مجالِ تطبيقِ تحليلِ العدالة؛ حيث لا مكان للقفز إلى الكمال المافوقي. كذلك تجدر الإشارة هنا إلى أن النقطة التحليلية العامة، التي سبقت الإشارة إليها في المقدمة، أن تشخيصَ الظلم لا يتطلب تعريفاً فريداً لـ 'المجتمع العادل'، لأن التحليلَ أحادي المعنى لفشل مجتمع في معالجة مجاعةٍ واسعة الناطق، مثلاً، أو أميةٍ متفشية، أو إهمالٍ طبي متصاعد، يمكن أن يمشيَ مع تعريفاتٍ مختلفة للترتيبات الاجتماعية العادلة تماماً في جوانبَ أخرى.

حتى لو فكرنا في المافوقية لا بدلالة الترتيبات الاجتماعية 'الصحيحة' غير المتدرجة بل بدلالة 'أفضل' الترتيبات الاجتماعية المتدرجة في الفضل، فإنَّ تعريفَ الأفضل لا يقول لنا بذاته كثيراً عن التدريج الكامل، ككيفيةِ مقارنة بديلين ليسا هما الأفضليْن، ولا هو يحدد ترتيباً فريداً يقف فيه الأفضل في الأوج؛ بالفعل، فالأفضل نفسُه، في الأوج نفسِه، يمكن أن يمشيَ مع كثيرٍ جداً من المراتب المختلفة.

إذا أخذنا قياسَ التمثيل المستخدَم آنفاً، فإنَّ حقيقةَ أنَّ شخصاً يرى الموناليزا أفضلَ لوحةٍ في العالم لا تُبيِّن كيف يضع هذا الشخص لوحةً لبيكاسو مِن لوحةٍ لڤان غوخ، في أي مرتبة. فالبحث عن العدالة المافوقية يمكن أن يكونَ بحد ذاته تمريناً فكرياً جذاباً، لكنه لا يخبرنا كثيراً عن الفضائل النسبية لمختلف الترتيبات الاجتماعية - سواءٌ أنظرنا إلى المافوقية بدلالة 'الصحة' [التامة] غير التدرجية أم في إطار 'الأفضل' في سلم درجات.

هل المقاربة المافوقية لازمة؟

لنتناول الآن فرضيةَ أن تعريفَ الأفضل، أو الصحيح، لازم، حتى وإن لم يكُ كافياً، لترتيب أي بديلين بدلالة العدالة. بالمعنى المعتاد للزوم، سيكون هذا نوعاً ما احتمالاً اعتباطياً. وفي منهج التقييمات النسبية في أي حقل، يميل التقييم النسبي لبديلين عموماً إلى أن يكونَ مسألةً فيما بينهما، دون أن تكونَ هناك ضرورةٌ لالتماس العون من بديلٍ ثالث - 'غيرِ ذي صلة'. بالفعل، ليس من الواضح على الإطلاق لِمَ يتعين علينا، عندما نقيِّم ترتيباً اجتماعياً ما x أنه أفضل من ترتيبٍ بديل y، استدعاءُ تعريفٍ لترتيبٍ اجتماعيٍ ما مختلفٍ جداً، وليكن z، بصفته 'أفضلَ' ترتيبٍ اجتماعي فعلاً (أو أنه الترتيب 'الصحيح' تماماً). [بالفعل،] ففي مناقشةِ أيهما أجمل لوحةٌ لڤان غوخ أم لوحةٌ لبيكاسو، لا حاجةَ بنا للاختلاف حول تحديد ما هي أكملُ لوحةٍ في العالم، تلك التي تَفضُلُ كلَ لوحات ڤان غوخ وكلَ لوحات بيكاسو وكلَ اللوحات الأخرى في العالم.

لكنْ قد يخطر بالبال أنَّ قياسَ التمثيل في علم الجمال أمرٌ معضل لأن الشخص قد لا تكون لديه أيُ فكرة عن اللوحة الكاملة، مثلما بدت لكثيرين فكرةُ 'المجتمع العادل' مفهومةً واضحة في نظريات العدالة المافوقية. (سأبرهن الآن على أن وجودَ البديل الأفضل - أو المصون - ليس مضموناً في الواقع حتى في أكمل تصنيفٍ ممكن للإنجازات النسبية في العدالة، لكني أقول، إذا افترضنا، لوهلة، أنَّ هكذا تعريف ممكن.) إنَّ إمكانية أنْ يوجدَ بديلٌ تام يمكن استبانتُه لا يدل على أنه لازم، أو بالفعل مفيد، أنْ يشارَ إليه في تقييم الفضائل النسبية لبديلين آخرين؛ فمثلاً، قد نكون مستعدين بالفعل أن نقبلَ، بدرجة يقين مرتفعة، أنَّ قمةَ إيڤرست أعلى قمةٍ في العالم، لا تدانيها منزلةً أيُ قمةٍ أخرى فيه، لكنْ لا حاجة بنا إلى هذا الفهم في مقارنة ارتفاع قمتين أخريين، كقمتيْ كيليمانجارو

وماكينلي، مثلاً، ولا هو يفيدنا كثيراً في هذه المقارنة. وسيكون من الغريب جداً الاعتقادُ عموماً بأن مقارنةً بين بديلين لا تصح عقلاً دون تحديدٍ مسبق لبديلٍ سامٍ. لا توجد صلةٌ تحليليةٌ بين الأمرين على الإطلاق.

هل يحدِد [المنقوصُ التامَ أو] النسبيُ المطلق؟

إذن، فالتعريـف المافوقـي ليس بـلازمٍ ولا كافٍ للتوصل إلى أحكامٍ نسبيةٍ في العدالة. لكنْ علينا، مع ذلك، معاينةُ صلةٍ من نوعٍ ثالث قد تربطُ فـي التصـور بين النسـبي والمافوقـي [أو المطلق، إنْ صـح التعبير]. فهل يصح أن نقولَ إنَّ المراتبَ النسبية للبدائل المختلفة لا بد كذلك أن تكونَ قـادرةً علـى تعريف ترتيبٍ اجتماعيٍ عادلٍ عـدلاً مافوقياً [تاماً أو مطلقاً]؟ إنْ كان الأمر كذلك، فإنَّ لنا أنْ نتصور أنَّ ثمة ضرورةً بمعنىً ضعيف نوعاً مـا لمِرفَـقِ البديل المافوقي. لن يقتضيَ هـذا، بالطبع، أن تكونَ ثمة حاجةٌ ما أيُ حاجة إلى المرور بالمقاربة المافوقية للتقييمات النسـبية، لكنه على الأقل يعطي التعريفَ المافوقي حضوراً لازماً في نظرية العدالة، بمعنى أنه إنْ لم يكُ ثمة جواب للمسـألة المافوقية، فقد لا يكون ثمة جوابٌ شـافٍ تماماً كذلك للمسألة النسبية، هكذا يجب أن نستنتج.

فهل من شـأن المقارنات [بين البدائل] مأخوذةً مثنى مثنى أن تقودَنا دوماً إلى الأفضل حقاً؟ لهذا الافتراض بعض الجاذبية، لأن صفةَ التفضيل قـد تبـدو بالفعـل نقطةَ النهايـة الطبيعية للنسـبي القوي. لكنَّ هـذه النتيجة سـتكون، على وجه العموم، نتيجةً غيرَ منطقية. إذ لا يسـعنا، في الحقيقة، التأكـدُ من وجوب أنْ تعرِّفَ مجموعةُ المقارنات الثنائية دوماً بديلاً يمكن وصفُه بأنه 'الأفضل'، إلا بتصنيفٍ 'منظم' (ترتيبٍ تام ومتعدٍ في مجموعةٍ منتهية complete and transitive ordering over a finite set، على سبيل المثال).

وبالتالـي، علينـا أن نسـأل: كـم يجب أن يكـونَ التقييمُ مِـن الكمال ليشكلَ فرعاً معرفياً منهجياً؟ في المقاربة 'الشمولية أو الكُلانية' 'totalist' التي تميز نظرياتِ العدالة القياسية، ومنها نظرية راولز، يميل النقصان إلى أن يبدوَ كفشل، أو على الأقل كعلامةٍ على الطبيعة غير المكتملة للتمرين. بالفعـل، يُعتبـر النقصان المتبقي أحياناً عيباً في نظرية العدالة، يشـكك في التوكيـدات الإيجابيـة التـي تقدمهـا النظرية. فـي الحقيقة، يمكـن أن تتيحَ نظريـةٌ ما في العدالة، فيها فسـحةٌ منهجيةٌ للنقصـان، للمرء عملَ تقييماتٍ قوية جداً – ومناسـبة جداً (حول الظلم الذي يشـكله اسـتمرارُ المجاعات في عالمٍ من الازدهار، مثلاً، أو الاسـتعبادُ المتواصل الغريب للنسـاء، وما شـابه مـن مظالم)، دون الاضطرار إلـى إيجاد تقييماتٍ متغايـرةٍ جداً لكل ترتيبٍ سياسـي واجتماعي بالمقارنة مع كل ترتيبٍ آخر (كمعالجة مسـائلَ مـن قبيـل: كم بالضبط يجـب أن يُفرَضَ على مبيعات البتـرول من ضريبة بلدٍ ما، لأسبابٍ بيئية؟).

ناقشـتُ فـي موضـعٍ آخـر لِـمَ يتعيـن ألا تأخـذَ نظريـةٌ منهجيـةٌ ومُحكمةٌ ما للتقييم العقلاني، ويشمل ذلك تقييمَ العدالة الاجتماعية، شـكلاً 'شـمولياً/ كُلانيا'.(*) قـد يكـون النقصـان مـن النـوع الدائـم لأسـبابٍ مختلفـةٍ عدة، منهـا الفجوات المعلوماتية التي لا سـبيلَ إلى

(*) كان هـذا سـمةً مركزيـة لمقاربـة نظريـة الخيـار الاجتماعـي التي حاولـتُ تطويرَها فـي كتابـي *Collective Choice and Social Welfare* (1970). وقـد عـدت إلـى المسـألة، فـي معـرض ردي علـى بعـض الانتقـادات، في بعض مقالاتـي الأخيرة، ومنهـا: 'Maximization and the Act of Choice', *Econometrica*, 65 (1997); 'The Possibility of Social Choice', *American Economic Review*, 89 (1999); and 'Incompleteness and Reasoned Choice', *Synthese*, 140 (2004). انظـر أيضاً ردَ إسحق ليڤي على الأخير في 'Amartya Sen' في العدد نفسه من *Synthese*، وكتابَـه الهـام Isaac Levi, *Hard Choices* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986).

ردمها، ولاحسمية الأحكام المشتملة على اعتباراتٍ متباينة لا يمكن استبعادُها كلياً، حتى بمعلوماتٍ كاملة. فمثلاً، قد يكون من الصعب تسويةُ المزاعم المتعارضة لاعتبارات المساواة المختلفة، ومنها حالةٌ خاصةٌ جداً هي التي اختارها راولز على شكل تعظيم الأصغر فالأصغر lexicographic maximin، الذي يعطي أولويةً كلية لأصغر مكسب لأفقر الناس حتى عندما يستتبع ذلك خسائرَ جسيمة للفئات الفقيرة جداً وإنْ لم تكن الأفقر، ما قد يجعل المراقبين المحايدين يتخذون حيالَه مواقفَ متباينةً جداً. وقد تكون هناك أيضاً تسوياتٌ معقولة متفاوتة في موازنة المكاسب الصغيرة في الحرية الشخصية، التي أعطيت أولويةً [قصوى] في مبدأ راولز الأول، بأي تقليصٍ في التفاوت الاقتصادي – مهما كان مقدارُه كبيراً. وقد بينتُ آنفاً في هذا الكتاب أهميةَ إدراك تعددية أشكال التفكير في العدالة، وسأعود إلى هذه المسألة في فصولٍ لاحقة.

ومع ذلك، بالرغم من هذا الغموض المقيم، قد نظل قادرين على الاتفاق بسهولة على أن ثمة فشلاً اجتماعياً واضحاً في استمرار المجاعات أو في الاستبعاد واسع النطاق من العناية الطبية، ما يستدعي العلاجَ على جناح السرعة (وبالتالي إعطاءَ دَفعةٍ للعدالة إلى الأمام)، حتى بعد أخذ التكاليف المترتبة على ذلك في الحسبان. بالمثل، قد نقر بإمكانية أن تتعارَض الحريات الفردية للأشخاص المختلفين فيما بينها، إلى حدٍ ما (بحيث يصعب أيُ ضبطٍ دقيق لمطالب 'المساواة في الحرية الفردية')، ومع ذلك نتفق تماماً على أنَّ لجوءَ الحكومة إلى تعذيب السجناء أو الاعتقال التعسفي للمتهمين دون محاكمة سيكون انتهاكاً جائراً للحرية الفردية يستوجب تقويماً عاجلاً.

وثمة اعتبارٌ آخرُ قد يعمل بقوة في اتجاه السماح بالنقصان في الأحكام المتصلة بالعدالة الاجتماعية، حتى لو صح أنَّ لكل شخص

ترتيباً كاملاً complete ordering [بالمعنى الرياضي للمصطلح في نظرية الترتيب *Order Theory*] في [مجموعةٍ] الترتيبات الاجتماعية social arrangements المحتملة. وبما أن نظريةً في العدالة، في أشكالها القياسية، تستدعي الاتفاقَ بين الأطراف المختلفة (كالاتفاق بالإجماع الذي يُسعى له في 'الوضع الأصلي' في الإطار الراولزي)، يمكن أن ينشأ النقصانُ أيضاً من احتمال بقاء أشخاصٍ مختلفين على شيءٍ من الخلاف فيما بينهم (دون أن يحولَ ذلك دون اتفاقهم على كثيرٍ جداً من التقييمات النسبية). وحتى بعد 'إخراج' المصالح والأولويات الشخصية إلى حدٍ ما من الاعتبار من خلال أدواتٍ من قبيل 'حجاب الجهل'، قد تظل هنالك آراءُ متعارضة حول الأولويات الاجتماعية، كما في ترجيح مزاعم الحاجة على أحقية المرء في التمتع بثمار صنعةِ يده (حالة الأطفال الثلاثة المتنازعين على فلوت، مثلاً).

وحتى عندما يكون لكل الأطراف المعنية تراتيبُها الكاملة الخاصة غير المتطابقة للعدالة، فإنَّ 'التقاطع' 'intersection' بين هذه التراتيب – أي المعتقدات المشتركة بين الأطراف المختلفة – سيؤدي إلى ترتيبٍ جزئي partial ordering، بدرجاتٍ متفاوتة من الارتباط (حسب درجة التشابه بين التراتيب).(*) إنَّ الاستعدادَ لقبول النقصان في التقييم موضوعٌ مركزيٌ بالفعل في نظرية الخيار الاجتماعي عموماً، وذو صلة بنظريات العدالة كذلك، حتى وإنْ كانت نظرية 'العدالة بصفتها إنصافاً' لراولز وما شاكلها من نظرياتٍ أخرى تؤكد بقوة (وهو تأكيدٌ أكثر منه محصلةَ نقاش) أنَّ الاتفاقَ الكامل سينشأ حتماً في 'الوضع الأصلي' وفي ما شابه من صيغٍ أخرى.

(*) تجد الخصائص الشكلية لـ'تصنيفات التقاطع الجزئية' مشروحةً في كتابي *On Economic Inequality*، (Oxford: Clarendon Press, 1973; enlarged edition مع إضافة مشتركة بيني وبين جيمس فوستر، 1997).

وهكـذا، ولسـبب نقصـان التقييمـات الفردية ونقصان الانسـجام فيمـا بيـن مختلـف هـذه التقييمـات، ربما يكـون النقصان الدائم سـمةً قويـة لأحـكام العدالـة الاجتماعيـة. وقد يشـكل هـذا معضلـةً لتعريف مجتمـع عادلٍ تمامـاً، ويجعل مـن الصعب التوصل إلى الاسـتنتاجات المافوقية.(*) ومع ذلك، لن يكونَ من شأن هذا النقصان أن يحولَ دون عمـل تقييماتٍ نسـبية في العدالة في كثيرٍ مـن الحالاتِ - حيث يمكن أن يوجد اتفاقٌ عادل حول تراتيبَ ثنائيةٍ معينة - المتعلقةِ بكيفية تعزيز العدالة والحد من الجور.

وهكذا، تبدو الفجوة بين المقاربة النسبية والمقاربة المافوقية للعدالة واسعةً جداً. وبالرغم من أهميته الفكرية الخاصة، ليس سؤال 'ما المجتمع العادل'، في رأيي، بدايةً جيدة لنظريةٍ مفيدةٍ في العدالة. ولا هو نقطةُ نهايةٍ معقولـةٍ لها كذلك، يجب أن نضيف. فلا حاجة بنظريةٍ منهجيةٍ في العدالة النسبية إلى الإجابة على سؤال 'ما المجتمع العادل؟ ولا هي تعطي هكذا جواب.

(*) هنا نقطةٌ رياضية، فلا بد من الإقرار أن الترتيبَ المتعدي transitive ordering لكنْ غيـر الكامـل فـي مجموعةٍ منتهية من العناصر سيعطي دومـاً عناصرَ أكثرَ 'أعظميةً' 'maximal'، بمعنـى أن ثمـة بديـلاً أو أكثـر لا يخضـع لهيمنـة أي عنصر آخر. لكن يجـب ألا نخلـطَ مـع ذلـك بين المجموعة الأعظميـة maximal set وبين مجموعة العناصر 'الأفضل' set of 'best' elements، لأنَّ الأعظميةَ maximality لا تضمن وجودَ العنصر الأفضل (أي العنصر الأوحد الذي ليس أسوءَ من أي عنصر آخر). حـول الصلـة بعيدة الأثر للتمييز بيـن الأعظمية (اللازمة للخيار المقبول) والأمثلية optimality (اللازمـة للخيـار الأمثـل)، انظـر مقالتـيَّ 'Internal Consistency of Choice', *Econometrica*, 61 (1993), and 'Maximization and the Act of Choice', *Econometrica*, 65 (1997). يمكن الاطلاع على أساس التمييز الرياضي الداخـل هنـا فـي N. Bourbaki, *General Topology*, Parts I and II, English translation (Reading, MA: Addison-Wesley, 1966), and *Theory of Sets* (Reading, MA: Addison-Wesley, 1968).

الخيار الاجتماعي كإطارِ تفكير

ما هي، إذن، صلاتُ نظرية الخيار الاجتماعي بنظرية العدالة؟ هناك صلاتٌ كثيرة، لكني سأركز هنا على سبع نقاط ذات إسهامٍ مهم، إضافةً إلى التركيز على التبلورات أو الإنجازات الاجتماعية (التي سبق بيانُها).(*)

(1) التركيز على النسبي لا على المافوقي فحسب

لعل أهمَ إسهام لمقاربة الخيار الاجتماعي في نظرية العدالة عنايتُها بالتقييمات النسبية. يركز هذا الإطارُ النسبي لا المافوقي على التفكير العملي الذي يقوم عليه اختيارُ ما يجب اختيارُه وما القرارات الواجب اتخاذُها بدل التأمل في ما يكون عليه المجتمع العادل تماماً (الذي قد يكون وقد لا يكون موضعَ اتفاق). يجب أن يكونَ في نظرية العدالة شيءٌ يقال عن الخيارات المطروحة فعلاً، ولا يجعلنا نستغرق فحسب في عالمٍ متخيَل غيرِ محتمل من الجلال الذي لا يجارى. وبما أنني شرحت آنفاً هذا التناقضَ شرحاً وافياً، فإني لن أعودَ إليه مرةً أخرى هنا.

(2) إدراك التعددية الحتمية للمبادئ المتنافسة

قدمتْ نظرية الخيار الاجتماعي اعترافاً قوياً بتعدد الدوافع المنطقية، التي تستدعي كلُها منا الاهتمام عند تناول مسائل العدالة الاجتماعية، وقد تتعارض أحياناً مع بعضها البعض. قد تؤدي هذه التعددية الحتمية وقد لا تؤدي إلى نتيجة استحالة، تقود إلى طريقٍ مسدود، لكنَّ الحاجةَ إلى ملاحظة إمكانية بقاء تعارضٍ بين المبادئ غير القابلة للإلغاء قد تكون مهمةً للغاية في نظرية العدالة. في الفصول التالية، سبرٌ أوفى لهذه التعددية.

(*) انظر كذلك كتابي (1970) *Collective Choice and Social Welfare*.

(3) السماح بإعادة النظر وتسهيله

ثمـة سـمةٌ أخـرى على قـدرٍ من الأهمية فـي الطريقة التي أفسـحت بهـا نظرية الخيار الاجتماعي في المجـال دوماً لإعادة التقييم والمزيد من التدقيق. بالفعل، من الإسـهامات الرئيسـية لنتائجَ كقضية الاسـتحالة لأرو إثباتُ أن المبادئ العامة في القرارات الاجتماعية التي تبدو للوهلة الأولى معقولة قد يتبين فيما بعد أنها معضلةٌ جداً، لأنها قد تتعارض في الواقع مع مبادئَ عامةٍ أخرى تبدو هي الأخرى، في البداية على الأقل، معقولة.

فنحن نفكر غالباً، وإنْ بشكلٍ ضمني، بمعقولية المبادئ في عددٍ من الحـالات المحـددة التي تركـز اهتمامَنا على تلك الأفكار - ولا يسـتطيع العقل البشري في أغلب الأحيان الإحاطةَ بما فيه الكفاية بشمولية الأفكار العامة. لكنْ ما أن تصاغَ المبادئ العامة بعباراتٍ غير مقيدة، تغطي بين ما تغطـي كثيـراً جداً من الحالات الأخرى غير تلك التي دفعتنا إلى الاهتمام بتلك المبادئ، حتى نبدأ نواجه صعوباتٍ ما كنا لنتصورَها من قبل، عندما وقَّعنا، إن صح التعبير، على الخط المنقط. عندها يتعين علينا أن نحدد مَن الذي سـيدفع ولماذا. قد يجد البعض نظريةَ الخيار الاجتماعي متسـامحة جداً وغيرَ حاسمة (فقد اعتبر كوندورسيه نتائجَه بدايةَ النقاش، لا نهايته)، لكنَّ البديل، الذي تعبر عنه تعبيراً جيداً نظرياتُ الاتجاه السائد في العدالة كنظريـة راولز أو نظرية نوزيك، بتأكيدها الجاسـئ على القواعد المحكمة شديدةِ التطلب، لا يعطي فكرةَ العدالة ما تستحق.

(4) جوازية الحلول الجزئية

تتيح نظريةُ الخيار الاجتماعي إمكانيةَ أن تعطيَ حتى نظريةُ العدالة الكاملـة ترتيبـاتٍ غيـرَ كاملة للعدالـة. بالفعل، يمكن أن يكـونَ النقصان incompleteness فـي كثيـرٍ من الحالات 'توكيديـاً' 'assertive'، طارحاً مقـولاتٍ مـن قبيل x وy لا يمكـن ترتيبُهما بدلالة العدالـة. يتناقض هذا

مـع النقصـان الممكـنِ قبولُـه مبدئياً، فـي انتظار – أو مع السـعي نحو – الكمـال، اسـتناداً إلى معلوماتٍ إضافيـة أو معاينةٍ أكثرَ عمقـاً، أو بتطبيق معاييرَ إضافيةٍ ما.

وإنَّ علـى نظريـة العدالـة أن تفسـحَ فـي المجـال لهذيـن النوعيـن كليْهمـا مـن النقصـان، التوكيـدي والمبدئـي. يمكـن أن يعكـسَ النقصانُ المبدئي مصاعبَ عملانية لا انسداداً مفهومياً أو تقييمياً أعمق. وقد تتصل المشـكلات العملانية بمحدودية المعرفة أو تعقيدِ الحسـاب أو غير ذلك من عوائق التطبيق العملية (ذلك النوع من الاعتبارات التي سَبَرَها سبراً نيِّراً قويـاً هربرت سـايمون، متوصلاً إلى مفهومه المهـم 'العقلانية المحدودة' ('bounded rationality').(*) وحتـى عندمـا يكـون النقصـان بهـذا المعنى مبدئيـاً، يظـل صعباً بما فيـه الكفاية طلبُ إدراجه في نظريةِ عدالةٍ سـائغة، مـع فسـحةٍ لإعادة النظر والتوسـعة الممكنـة. في المقابل، تكـون الطبيعةُ الجزئية للقرار في النقصان التوكيدي جزءاً تكاملياً من النتائج المقدَمة من نظرية العدالة، حتى وإنْ ظلت تلك النظرية نفسُها مفتوحةً على المزيد من النقد والمراجعة.

(5) تنوُع التفسيرات والمُدخلات

إنَّ البنيـةَ النظاميـة لنظرية الخيار الاجتماعي، التي تأخذ غالباً شـكلَ سبر الصلات الوظيفية، على هدي مجموعةٍ من المسلَّمات، بين التراتيب والأولويات الفردية individual rankings and priorities من جهة، وبين النتائج الاجتماعية social conclusions من جهةٍ أخرى، مفتوحةٌ لتفسيراتٍ بديلـة. فمثـلاً، كان هنـاك اهتمامٌ كبير في هذا الفـرع المعرفي بالتمييز بين تجميـع المصالح الفردية aggregation of individual interests وتجميع

(*) انظر Herbert Simon, *Models of Man* (New York: Wiley, 1957), and *Models of Thought* (New Haven: Yale University Press, 1979).

الأحكام الفردية aggregation of individual judgements.(*)

قد يكونُ صوتُ الشخص مهماً إما لمصالحه، أو لأن تفكيرَه وحكمَه العقلـي يسـتطيعان إضاءةَ نقـاشٍ ما. كذلك، يمكن اعتبارُ تقديرِ الشـخص مهماً إما لأنه أحدُ الأطراف المعنية مباشرة (يمكن تسمية ذلك 'استحقاق العضويـة' 'membership entitlement')، أو لأن رأيَـه وما يسـتند إليه من أسـباب يأتـي بتبصرةٍ وفطنةٍ ذواتيْ شـأن فـي التقييم، ويكـون هناك معنى للاسـتماع إلى ذلك التقييم سـواءٌ أكان الشـخص أم لم يكن معنياً مباشـرةً (يمكن تسمية ذلك 'صلة التنوير' 'enlightenment relevance').(**) وفي عالم العدالة بصفتها إنصافاً عند راولز، يبدو أن استحقاق العضوية هو الذي يحظى بكل الاهتمام على المستوى السياسي (وإنْ كان راولز يبتكر الوضعَ الأصلي لإبعاد تأثير المصالح الشخصية للناس في اختيار مبادئ العدالة)، بينمـا فـي مقاربة آدم سـميث، الذي يسـتدعي 'المشـاهد المحايد'، يمكن إعطاء الأصوات البعيدة مكانةً مهمةً جداً لصلتها التنويرية بالموضوع، مثلاً لتجنب ضيق أفق الأفكار المحلية. سيكون هذا التباين موضعَ بحثٍ أوفى في الفصل 6.

يمكـن فـي بعـض الأحيـان اعتبـارُ مـا يسـمى التراتيـب 'الفرديـة' 'individual' rankings لا تراتيبَ أشخاص متمايزين، بل تراتيبَ مقارباتٍ مختلفـة للشـخص نفسِـه إلى مسـائل صنع القـرار ذات الصلـة، قد تكون كلُها تسـتحق الاحترامَ والاهتمام. وثمة شـكلٌ آخرُ للتنوع يتعلق بإمكانية

(*) هذا جانب من طوبولوجيا مسائل الخيار الاجتماعي التي ناقشتها في مقالتي 'Social Choice Theory: A Re-examination', *Econometrica*, 45 (1977)، وأعيد نشرُها في كتابي *Choice, Welfare and Measurement* (1982; 1997).

(**) مسـألة اسـتحقاق العضوية هي موضوع التركيز الرئيسـي للتحليل المهم لتجميع الأحـكام judgement aggregation الـذي قدمـه كريسـتيان ليسـت وفيليـب پوتـي فـي Christian List and Philip Pettit, 'Aggregating Sets of Judgments: An Impossibility Result', *Economics and Philosophy*, 18 (2002).

ألا تكـونَ التراتيـبُ الفرديـة تراتيـبَ تفضيلاتٍ فردية علـى الإطلاق (بأي معنـى مـن المعانـي المختلفة لهذه العبـارة)، كما يُفترض عـادةً في نظرية الخيار الاجتماعي السائدة، بل تراتيبَ متنوعة ناتجة عن أنواعٍ مختلفة من التفكير. بصفةٍ عامة، تُعنَى نظرية الخيار الاجتماعي كفرعٍ معرفي بالتوصل إلى أحكامٍ عامة overall judgements للخيار الاجتماعي قائمة على آراء وأولويات متنوعة.

(6) التشديد على دقة العبارة والفكرة

ثمـة حسـنةٌ مـا عامـة فـي وضـوح المسـلَّمات تامـةِ العبـارة ودقـةِ الاسـتنتاجات، ما يسـهِّل على المرء فهمَ ما هو مفترض وما الذي يستتبعه بالضبـط. وبمـا أن المطالـبَ المتصلةَ بالسـعي للعدالة فـي النقاش العام، وأحياناً حتى في نظريات العدالة، غالباً ما تترك فسحةً كبيرة للتعبير الأدق والدفاع الأكمل، فإنَّ هذا الوضوح بحد ذاته يمكن أن يشكلَ إسهاماً.

لنأخـذ، مثـلاً، زعـمَ راولـز أنَّ عقـداً سينشـأ فـي الوضـع الأصلـي بالأولويـات التـي يحددهـا، ومنها الأولويـة الكلية للحرية الشـخصية في مبدئـه الأول، والأولويـة المشـروطة لمصالـح الطبقـة الأفقر، مقـدرةً بما تمتلك من السـلع الأولية، في مبدئه الثاني.(*) لكن ثمة عقودٌ بديلةٌ أخرى يمكـن أن تكـونَ جذابـةً أيضـاً، وقـد يكون هنـاك اتفاق وقـد لا يكون في ظروف الوضع الأصلي. وإنَّ اعتقادَ راولز بأن مبدأيه سـيَظهران بالإجماع فـي الوضـع الأصلي لا يؤيـده أي نوعٍ من التفكير المحـدد، ولا هو حتى واضـحٌ تمامـاً مـا المقدمـات المنطقيـة الناظمـة التـي سـتؤدي إلـى ذلك الخيار بالضبط أو تأتي منسـجمةً معه. ولقد أجري، في الحقيقة، عددٌ من

(*) يسـوق راولز عدة حجج في كتابه *Theory of Justice* (1971) للتدليل على الذي يمكن أن يجعلَ هذين المبدئَين جذابين في الوضع الأصلي، ويدعمها بحجج أعم نوعاً ما في كتاباته الأخيرة، لاسيما كتابه *Political Liberalism* (1993).

البحوث المفصلة نوعاً ما في نظرية الخيار الاجتماعي لتحديد الأسس البدهية التي تقوم عليها الافتراضات الراولزية،(*) وساعدت على توضيح مضمون النقاشات. وبالرغم من أنَّ مطابقات البدهيات لا تحل عسيرَ مسألة التحقق مما سيُختار، فإنها تُظهر الخطوطَ التي يمكن أن تمضيَ عليها النقاشات الناظمة لتثمر.

وبالنظر إلى الطبيعة المعقدة للقيم البشرية والتفكير الاجتماعي، قد يكون من الصعب التعبيرُ عنها بمسلَّماتٍ دقيقة، كذلك وضوح العبارة، في حدود المستطاع، لا بد أن يفيدَ النقاش كثيراً. إنَّ المدى الذي يمكن أن نصلَ إليه في صوغ المسلَّمات لا يمكن إلا أن يكونَ، وإلى حدٍ بعيد، مسألةَ تقدير في التعامل مع المزاعم المتنافسة دقيقة الوصف، من جهة، ومن جهةٍ أخرى مع الحاجة إلى لحظ التعقيدات التي قد يصعب التعبيرُ عنها بمسلَّمات لكنها مع ذلك شؤونٌ مهمة يمكن عملياً تدارسُها بعباراتٍ أعم وأكثرَ مرونةً نوعاً ما. ويمكن أن تلعبَ نظرية الخيار الاجتماعي دوراً توضيحياً مهماً في هذه العملية التفاعلية.

(7) دور النقاش العام في الخيار الاجتماعي

بالرغم من أن نظرية الخيار الاجتماعي أطلقها في الأصل علماء رياضيات، فإنَّ للموضوع صلةً وثيقة بحمل لواء النقاش العام. يمكن أن تكونَ النتائجُ الرياضية مُدخلاتٍ إلى النقاش العام، كما أراد لها كوندورسيه، وكان هو نفسُه عالمَ رياضياتٍ بارزاً، أن تكون. وقد أريدَ لنتائج الاستحالة، ومنها متناقضةُ التصويت التي حددها كوندورسيه وقضيةُ الاستحالةِ الأكثرُ شمولاً لأرو، أن تكونَ في جانبٍ من الأمر إسهاماتٍ في نقاشٍ عام حول كيفية معالجة هذه المسائل وما هي التغيرات التي يجب

(*) انظر المصادر المساقة في الحاشية 9 من هذا الفصل.

التفكرُ فيها وتدقيقُها.(*)

لنأخذ قضيةَ استحالةٍ أخرى في نظرية الخيار الاجتماعي ('استحالة الليبرالي الپاريتوني' 'the impossibility of the Paretian liberal' [أو المفارقة الليبرالية Liberal Paradox])، التي تُظهر تعارضَ [أو استحالةَ اجتماع] ما بين أبسطِ إصرار على حرية الأفراد في حياتهم الشخصية وبين احترام تفضيل ما أجمع الكلُّ على تفضيله على أي خيارٍ آخر.(**) ولقد أعقبَت هذه النتيجةَ، التي قدمتُها سنة 1970، كتاباتٌ كثيرة حول طبيعة وسببية وبالطبع مضامين نتيجة الاستحالة هذه.(***) تقود هذه

(*) من المساهمات الكبيرة توضيحُ دور وأهمية النقاش العام في أعمال جيمس بوكانَن، ومدرسة 'الخيار العام' 'public choice' التي كان هو رائدَها. انظر مقالتَيه James Buchanan, 'Social Choice, Democracy, and Free Markets', and 'Individual Choice in Voting and the Market', both published in the *Journal of Political Economy*, 62 (1954)، وكذا كتابَه *Liberty, Market and the State* (Brighton: Wheatsheaf Books, 1986)، وكتابَه المشترك مع غولدون تولوك، James Buchanan and Gordon Tullock, *The Calculus of Consent* (Ann Arbor, MI: University of Michigan Press, 1962).

(**) أدرجتُ النتيجة في كتابي *Collective Choice and Social Welfare* (1970), Chapter 6، وكذا في مقالتي 'The Impossibility of a Paretian Liberal', *Journal of Political Economy*, 78 (1970). وسأشرحها بإيجاز في الفصل 14 من هذا الكتاب، 'المساواة والحرية الفردية'.

(***) مما كُتِب، وما كُتِب كثير، Allan Gibbard, 'A Pareto-Consistent Libertarian Claim', *Journal of Economic Theory*, 7 (1974); Peter Bernholz, 'Is a Paretian Liberal Really Impossible?' *Public Choice*, 20 (1974); Christian Seidl, 'On Liberal Values', *Zeitschrift für Nationalökonomie*, 35 (1975); Julian Blau, 'Liberal Values and Independence', *Review of Economic Studies*, 42 (1975); Donald E. Campbell, 'Democratic Preference Functions', *Journal of Economic Theory*, 12 (1976); Jerry S. Kelly, 'Rights-Exercising and a Pareto-Consistent Libertarian Claim', *Journal of Economic Theory*, 13 (1976); Michael J. Farrell, 'Liberalism in the Theory of Social Choice', *Review of Economic Studies*, 43 (1976); John

الكتابـات، خاصـةً، إلى تدقيـقٍ نقدي في أهمية التفضيـل (بيان أن التفكير الـذي يقـوم عليه التفضيـل، حتى عندما يؤخذ بالإجمـاع، يمكن أن يصنعَ فرقاً) والسبيلِ الصحيح إلى اغتنام القيمة من الحرية الفردية والليبرالية في الخيار الاجتماعي. سـأناقش هذه المسـائل بتفصيلٍ أوفى في الفصل 14، 'المسـاواة والحريـة الفرديـة'.) كذلك قادت تلك الكتابات إلى مناقشـاتٍ حـول حاجـة النـاس إلـى احتـرام حقـوق بعضهـم البعـض فـي حيواتهم الشـخصية، لأن نتيجة الاسـتحالة تعتمد أيضاً على شـرطٍ يدعى 'المجال الشـامل' 'universal domain'، الذي يجعل أيَّ مجموعةٍ من التفضيلات الفردية مقبولةً بالتساوي [مع أي مجموعةٍ أخرى من التفضيلات الفردية]. فـإنْ تبين، مثلاً، أنه لِصوْنِ حريـات الجميع الفردية يتعين علينا تنميةُ روح التسامح مع قيم بعضِنا البعض، يكون ذلك عندئذٍ مبرراً قائماً على النقاش

A. Ferejohn, 'The Distribution of Rights in Society', in Hans W. Gottinger and Werner Leinfellner (eds), *Decision Theory and Social Ethics* (Boston: Reidel, 1978); Jonathan Barnes, 'Freedom, Rationality and Paradox', *Canadian Journal of Philosophy*, 10 (1980); Peter Hammond, 'Liberalism, Independent Rights and the Pareto Principle', in L. J. Cohen, H. Pfeiffer and K. Podewski (eds), *Logic, Methodology and the Philosophy of Sciences, II* (Amsterdam: North-Holland, 1982); Kotaro Suzumura, 'On the Consistency of Libertarian Claims', *Review of Economic Studies*, 45 (1978); Wulf Gaertner and L. Krüger, 'Self-supporting Preferences and Individual Rights: The Possibility of Paretian Libertarianism', *Economica*, 48 (1981); Kotaro Suzumura, *Rational Choice, Collective Decisions and Social Welfare* (1983); Kaushik Basu, 'The Right to Give up Rights', *Economica*, 51 (1984); John L. Wriglesworth, *Libertarian Conflicts in Social Choice* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985); Jonathan M. Riley, *Liberal Utilitarianism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987); Dennis Mueller, *Public Choice II* (New York: Cambridge University Press, 1989). انظر أيضاً العدد الخاص حول 'المفارقة الليبرالية' 'the liberal paradox' لمجلة *Analyse & Kritik*, 18 (1996)، وفيه مساهمات من عددٍ كبير من الكتاب المهتمين في الموضوع، وكذلك ردٌّ مني.

العـام لتنميـة روح التسـامح.(*) وبالتالي، فإنَّ ما هو، شـكلًا، مجرد نتيجةٍ اسـتحالة لـه انعكاسـاتٌ علـى مختلف أنـواع النقاش العام، بمـا في ذلك مناقشـة المكانـة الناظمـة للتفضيـلات، وفهـم متطلبـات الحريـة الفردية، والحاجة إلى إعادة النظر في معايير التفكير والسلوك.(**)

الاعتماد المتبادل للإصلاح المؤسسي والتغيير المسلكي كلٌ على الآخر

كما بينا آنفاً، ثمة علاقةٌ ثنائية الاتجاه بين التشـجيع على إعادة النظر في السـلوك على أسـس العدالة الاجتماعية والحاجة المؤسسية إلى تعزيز السـعي للعدالـة الاجتماعية، من أجـل مَعلماتٍ سـلوكيةٍ معيَّنة للمجتمع. فمثلاً، كان إلحاح كوندورسيه على أهمية تعليم النساء مرتبطاً، بين ما كان مرتبطاً به من أشياء، بإدراكه الحاجةَ إلى أصوات النساء في الشؤون العامة والأسـرة والحياة الاجتماعية. يمكن أن تجعلَنا أصوات النسـاء، بدورها، نعطي أولويةً في السياسـة العامة لتعليم النسـاء كجزءٍ من تعزيز العدالة في المجتمع، لفوائده المباشرة ونتائجه غير المباشرة.

إنّ دورَ التعليـم والتنويـر مركـزي في مقاربة كوندورسـيه للمجتمع. لنأخذ، مثلاً، آراءه الدقيقة في مسـألة [تزايد عدد] السـكان، المخالفة لقلق مالتوس العارم من عجز العقلانية البشرية عن صد المد. سبق كوندورسيه

(*) حاولـت شـرحَ هـذه الصلـة فـي مقالتـي 'Minimal Liberty', *Economica* 59 (1992)، وخطابـي 'Rationality and Social Choice', Presidential Address to the American Economic Association, published in *American Economic Review*, 85 (1995), reprinted in my *Rationality and Freedom* (2002). انظر أيضاً Seidl, 'On Liberal Values' (1975).

(**) انظـر Philippe Mongin, 'Value Judgments and Value Neutrality in Economics', *Economica*, 73 (2006); Marc Fleurbaey, Maurice Salles and John Weymark (eds), *Justice, Political Liberalism and Utilitarianism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008).

مالتوس في الإشـارة إلى إمكانية حدوث زيادةٍ خطرة في عدد السـكان في العالم إذا لم يتم إبطاءُ معدل النمو السكاني – وهي ملاحظةٌ اعتمد عليها روبـرت مالتـوس نفسُـه، باعترافـه، عندما طـور نظريته المرعبـة الخاصة: نظرية الكارثة السكانية.

لكنَّ كوندورسيه قرر، مع ذلك، أنَّ في إمكان مجتمعٍ أفضل تعليماً، فيه استنارةٌ اجتماعية، ونقاشٌ عام، وتعليم أوسع انتشاراً للنساء، أن يقلص نمـوَ عدد السـكان بصـورةٍ دراماتيكية بل يوقفَه ويعكسَـه – وهو اتجاهٌ في التحليل أنكره مالتوس تماماً بل انتقد بشدة سذاجة كوندورسيه وعفويتَه.(*) واليوم، وأوروبا يتملكها خوف انكماش لا انفجار عدد السـكان، وتتراكم كل الدلائـل فـي العالم لتشـيرَ إلى الآثـار الدراماتيكية للتعليـم على وجه العموم وتعليم النساء على وجه الخصوص في إبطاء معدل النمو السكاني، حظـي تقدير كوندورسـيه للتنوير والتفاهم المتبـادل بتأييدٍ أقوى بكثير من تأييـد سـخرية مالتـوس المُـرة، الذي أنكـر دورَ التفكير البشـري الحر في تقليص حجم العائلة.(**) وقد انعكس تشديد كوندورسيه على دور التفكير

(*) انظر Marie-Jean-Antoine-Nicolas de Caritat, Marquis de Condorcet's *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* (for later reprints of that volume, see *Oeuvres de Condorcet*, vol. 6 (Paris: Firmin Didot Frères, 1847); recently republished, Stuttgart: Friedrich Frommann Verlag, 1968); Thomas Robert Malthus, *Essay on the Principle of Population, As It Affects the Future Improvement of Society with Remarks on the Speculation of Mr. Godwin, M. Condorcet, and Other Writers* (London: J. Johnson, 1798; in the Penguin Classics edition, edited by Anthony Flew, *An Essay on the Principle of Population* (Harmondsworth: Penguin Books, 1982)).

(**) حول هذا، انظر مقالتي 'Fertility and Coercion', *University of Chicago Law Review*, 63 (Summer 1996)؛ وكتابي *Development as Freedom* (New York: Knopf, 1999).

الفردي والعام في القرارات العائلية والعمليات الاجتماعية بشكلٍ واضح في الأساس النظري لنظرية الخيار الاجتماعي كمقاربةٍ عامة.

بالفعل، فالصلةُ الأساسية بين النقاش العام، من جهة، وبين متطلبات المشاركة في القرارات الاجتماعية، من جهةٍ أخرى، ذاتُ أهميةٍ مركزية لا للتحدي العملي لجعل الديمقراطية أكثر كفاءةً فحسب، بل كذلك للمشكلة المفهومية المتمثلة بإقامة فكرةِ عدالةٍ اجتماعية ذاتِ صياغة مُرضيةٍ على ركائزِ متطلبات الخيار الاجتماعي والإنصاف. ولهذين التمرينين كليهما موضعٌ مُهم في مَهمة هذا الكتاب.

5
الحياد والموضوعية

اجتيحَ الباستيّ، الحصنُ والسجنُ الملكيُّ الكبير بباريس في 14 يوليو 1789. ومع تعاظم مد الثورة، تبنى المجلس الوطني الفرنسي 'إعلان حقوق الإنسان' في أغسطس، وفي نوفمبر حَظَرَ على أيِ عضوٍ من أعضائه قبولَ أيِ منصبٍ رسمي تحت حكم لويس السادس عشر. فهل رحب إدموند بورك، الذي تعاطف مع الهنود المضطهدين تحت حكم شركة الهند الشرقية (كما بينا في المقدمة) وجاهر بتأييد الأمريكيين المستعبَدين في ثورتهم هم سنة 1776، هل رحب بالثورة الفرنسية على الفور؟ هل كان متعاطفاً مع الجمعية الدستورية التي هنأَت، في اجتماعها الشهير بلندن في نوفمبر 1789، المجلسَ الوطني الفرنسي بالتزامه الأصيل؟ الجواب لا. كان بورك معارضاً بشدة الثورةَ الفرنسية وأنكرها بصريح العبارة في البرلمان بلندن في خطابٍ ألقاه في فبراير 1790.

كان بورك أحدَ أعضاء حزب الأحرار، لكنَّ موقفَه من الثورة الفرنسية كان متحفظاً بجلاء. بالفعل، لقد دفعه تقييمُه هذه الثورةَ إلى أن صاغ إحدى البيانات التأسيسية للفلسفة المحافظة المعاصرة، في رسالته خواطر حول الثورة بفرنسا *Reflections on the Revolution in France*. لا يوجد، مع ذلك، تعارضٌ في هذا الأمر بين موقف بورك الأساسي من الهند، الذي كان، من ناحيةٍ مبدئية، محافظاً كذلك، لأن بورك كان يتفجع على تدمير النظام الاجتماعي الهندي القديم والمجتمع الذي كان قائماً على قدم وساق لا قاعداً. وانسجاماً مع ميله المحافظ، كان بورك ضد الانقلاب الذي سببه الحكم البريطاني

الجديد بالهند، وكذلك ضد الانقلاب الحاصل بفرنسا. وبالتفكير التصنيفي المعاصر، ربما يبدو بورك الأول (حول الحكم البريطاني بالهند) 'يسارياً'، بينما يبدو بورك الثاني (حول الثورة الفرنسية) 'يمينياً'، بيدَ أن الشخصين ينسجمان تماماً من حيث مبادئ بورك الخاصة ويتحدان بإحكام.

لكنْ ماذا عن حرب الاستقلال؟ هنا لم يكن بورك محافظاً، بتأييده الثورانَ الحاصلَ بأمريكا، والتغييرَ الكبير، هذا مؤكد. فكيف ينسجم ذلك مع ميوله المحافظة؟ أظن أن من الخطأ محاولة تفسير القرارات المختلفة التي يتخذها المرء في موضوعاتٍ منفصلةٍ ومتنوعة بدلالة فكرةٍ تصنيفيةٍ واحدة فقط - هي في هذه الحال الفكر المحافظ.. يسري هذا خاصةً على بورك الذي كان يتمتع بفكرٍ واسع وكان منشغلاً بكثيرٍ من الشؤون المختلفة، ويستطيع شدَ الاهتمام إلى عددٍ من السمات المنفصلة. لكنه يسري كذلك على جملةٍ من الأسباب المختلفة للعدالة المتصلة بأي حدثٍ منفرد. وسيكون من السخف محاولةُ تفسير مواقف بورك من الأحداث المختلفة من خلال عالم القرن الثامن عشر بدلالة مَيلٍ واحد - محافظ أو راديكالي أو أي ميلٍ آخرَ كان.

ومع ذلك حتى في حالة الثورة الأمريكية، كان هناك عنصرٌ محافظٌ جداً في رؤية بورك حيالَ الولايات المتحدة. طرحت ماري وولستونكرافت، الناشطة البريطانية الراديكالية والمفكرة النسوية الرائدة، بعضَ التساؤلات الفاحصة على بورك ليس بعد إلقائه خطابَه ذاك المستنكرَ للثورة الفرنسية في البرلمان ببعيد. أتى انتقادُها في كتاب على شكل رسالة: تضمنت انتقاداً لموقف بورك، لا من الثورة الفرنسية فحسب، بل من الثورة الأمريكية أيضاً، التي أيد. وكتبتْ وولستونكرافت في ملاحظةٍ غامضة في الظاهر: 'لا أستطيع أن أتصورَ استناداً إلى أي مبدأ يمكن أن

يدافعَ السيد بورك عن الاستقلال الأمريكي'.(*) ما عساه يكون ذاك الذي كانت ماري وولستوكرافت الراديكاليةُ تتحدث عنه في انتقادها هذا تأييدَ بورك الثورةَ الأمريكية؟

كانت وولستونكرافت تتحدث، في الحقيقة، عن حالة قصور في الدفاع عن الحرية الفردية عندما يَفرز بين الناس فيؤيد رعايةَ حريةِ واستقلالِ بعضِهم ويتجاهل مآزقَ البعض الآخر. كان اعتراض وولستونكرافت على صمت بورك عن حقوق العبيد الأمريكان ودفاعه عن حرية غير العبيد المطالبين بالاستقلال. وهذا ما قالت:

ما في حججه الظاهرية مِن مضمون سوى أن الرقّ قديم. فباستسلامه الذليل لتبجيل القديم، وحرصِه الحصيف على مصلحته الشخصية، للحصول على القوة التي عليها يلح، ما ينبغي [في رأيه] التخلي عن تجارة الرقِ قط؛ لأنَّ آباءنا الجهلة، الذين لم يرعوْا للكرامةِ الفطريةِ للإنسان حرمة، أجازوا [هكذا] تجارة تنتهك كلَ أثرٍ مِن عقلٍ أو دين، [ولذلك] علينا الاقتداءُ بآثارهم الوحشية، واعتبارُ [هكذا] إهانةٍ بشعةٍ للبشرية وطنيةً وتقيداً لائقاً بالقوانين التي تحفظ علينا ممتلكاتِنا؟(**)

(*) كان ذلك في أول كتابين لوولستونكرافت حول ما يمكننا تسميتُه الآن 'حقوق الإنسان': الأول بعنوان *A Vindication of the Rights of Men, in a Letter to the Right Honourable Edmund Burke*؛ لمناسبة تعبير إدموند بورك عن خواطره في الثورة بفرنسا\ *Reflections on the Revolution in France*، وقد أتمتْه سنة 1790، والثاني بعد هذا الكتاب بسنتين وعنوانُه *A Vindication of the Rights of Woman*. تجد هاتين الدراستين كلتيهما مجموعتيْن في Mary Wollstonecraft, *A Vindication of the Rights of Men and A Vindication of the Rights of Woman*, edited by Sylvana Tomaselli (Cambridge: Cambridge University Press, 1995).

(**) Wollstonecraft, in Sylvana Tomaselli (ed.), *A Vindication of the Rights of Men and A Vindication of the Rights of Woman* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995, p. 13.

وسـوف يلغَـى الرق في الولايات المتحدة بعـد مدةٍ أطول بكثير من إلغائه في الإمبراطورية البريطانية: ولن يحدثَ هذا إلا بعد الحرب الأهلية في سـتينات القرن التاسـع عشر. يمكن، في الإدراك المتأخر، اعتبارُ انتقاد وولتسـونكرافت رأيَ بـورك فـي الثـورة الأمريكيـة أبعدَ بكثير من مسـائل الانسـجام النظري. بالفعل، فقد أخذت الولايات المتحدة وقتَها لمواجهة الانحـراف الـذي هدد جدياً، بسـبب معاملة العبيد، التـزامَ أمريكا بالحرية للجميـع. بالفعـل، حتـى الرئيـس أبراهـام لنكولـن لـم يطالـب أول الأمر بحقـوقٍ سياسـية واجتماعية للعبيد – سـوى الحد الأدنـى من حق الحياة، والحرية الفردية، وأن يتمتعوا بثمار عملهم – وكان هذا بعد سـبعين سـنةً من إشـارة ماري وولسـتونكرافت الواضحةَ تلك إلى ما في خطاب الحرية في الولايات المتحدة من تناقض.

النقطة الأساسـية التي تشـير إليها ماري وولستونكرافت هنا، كما في غير هذا الموضع، هي أنه من غير المقبول الدفاع عن الحرية البشرية التي تجعل الناس فريقين منفصلين فريقاً حرياتُهم الشخصية مهمة وفريقاً دون ذلك.(*) وبعد سـنتين من رسـالتها تلك إلى بورك، نشرت وولستونكرافت كتابَها إثبات حقوق المرأة *A Vindication of the Rights of Woman*.(**) مـن موضوعـات هذا المجلـد الثاني أنه لا يسـعنا تبريـر الاهتمام لحقوق الرجال دون الاهتمام بالقدر نفسِـه لحقوق النسـاء. ومن نقاطها المركزية

(*) تتمتع أراء وولسـتونكرافت بباع واسـع، فتسـري، مثلاً، على مكانة مَن كانوا فوق النقـد بالهنـد (وقـد كان يُغَض ألطرف عن هذه المكانة أيامَ الإمبراطورية ولن تلغى إلا بعد استقلال الهند سنة 1947)، ومكانة غير البيض في جنوب أفريقيا العنصرية (التي تغيرت بعد سـقوط النظام)، وعلى حالاتٍ أقل وضوحاً للتمييز على أسـاس الطبقة أو الدين أو الإثنية.

(**) Mary Wollstonecraft, *A Vindication of the Rights of Woman: with Strictures on Political and Moral Subjects* (1792)؛ المتضمـن فـي المجلـد الذي حررته سيلفانا توماسيللي.

هنا، كما في غير هذا الموضع، أنَّ العدالة، بطبيعتها، لا بد أن تكونَ شاملة، غيرَ مقتَصَرةٍ على [العناية] بمشاكلِ ومآزقِ بعض الناس دون بعضهم الآخر.

الحياد والفهم والموضوعية

هل يمكن أن يكونَ هناك فهمٌ للأخلاقيات عموماً وللعدالة بوجهٍ خاص يقصر اهتمامه على بعض الناس دون بعض مفترِضاً - وإنْ بشكلٍ ضمني - أن بعضَهم مهم وبعضَهم الآخر غير ذلك؟ ذهبت الفلسفة الأخلاقية والسياسية المعاصرة على العموم بعض الشيء مذهبَ ماري وولستونكرافت، في إنكار تلك الإمكانية والمطالبةِ باعتبار الجميع متساوين أخلاقياً وسياسياً.(*) وحتى لو انتهينا، لسببٍ أو لآخر، إلى تركيز الحريات في مجموعةٍ معينة من الناس - مثلاً، أفراد أمة أو طائفة أو عائلة - يجب أن يكون هناك نوعٌ من المؤشرات لتحديد هكذا ممارساتٍ ضيقة في إطارٍ أوسع يمكن أن يضمَ الجميع. وسيكون الإدراج الانتقائي على أساسٍ اعتباطي في فئةٍ مفضلة - مَن الذين تهمنا مصالحُهم أو أصواتهم - مظهرَ تحيز. إنَّ شمولية الإدراج على النحو الذي تطالب به وولستونكرافت هي، في الحقيقة، جزءٌ تكاملي من الحياد، وقد ناقشنا مكانتها آنفاً في علم الأخلاق عموماً ونظرية العدالة على وجه الخصوص (لاسيما في الفصل 1).

ربما لم يفعل أحد ما فعل عمانويل كانط لشرح طلبِ شمولية الإدراج ذاك، ومما أتى به في هذا السبيل مبادئُ من النوع المتضمَن في

(*) هناك مجموعةٌ طيبة من المقالات لعددٍ من الفلاسفة الرواد حول كيفية خوض معركة الاستيعاب هذه - وكسبها عموماً على المستوى النظري - في المجلد المكرس لذكرى سوزان مولر أوكن، Susan Moller Okin, *Toward a Humanist Justice: The Political Philosophy of Susan Moller Okin*, edited by Debra Satz and Rob Reich (New York: Oxford University Press, 2009)

الصياغـة الكانطيـة التالية كثيرةِ التَرداد: 'تصرَّفْ دوماً وفقَ المبدأ الذي تود في الوقت نفسِـه لو كان قانوناً شـاملاً.'(*) عندما أعلن هنري سـيدغفيك، عالمُ الاقتصادي النفعي والفيلسوف الكبير، عن مطالبته بشمولية التغطية، عـزى فهمَـه الأمرَ إلى كانط، بالرغم من المسـافة التي تفصـل بين النفعية والكانطيـة. قـال سـيدغفيك ذلـك فـي مقدمـة كتابـه الكلاسـيكي، طُرُق الأخـلاق *The Methods of Ethics*: 'أن يكـونَ للآخريـن جميعـاً الحـقُ نفسُـه الـذي لي فـي الظروف نفسِـها – وكان هذا هو الشـكلَ الذي قبلتُ به مسـلَّمةَ كانط – بدا لي أمراً أساسـياً وصحيحاً بلا ريب، ولا يخلو من أهميةٍ عملية.'(**) وبوصفه مسلَّمةَ كانط بأنها 'صحيحة بلا ريب'، استخدم سـيدغفيك لغةً يقصر البعض اسـتخدامَها على المسـائل العلمية والعلم-معرفية، دون علم الأخلاق.

ولقـد بينـتُ آنفاً كيف أن حيـادَ التقييم يمكن أن يوفـرَ فكرةً مفهومةً ومعقولـة للموضوعيـة في الفلسـفة الأخلاقية والسياسـية. إنَّ ما قد يبدو، بعبارات الفصل التقليدي بين العلم والقيم، كلاماً مغلوطاً، قد يعكس نظاماً معرفياً توصلت اللغةُ نفسُها إلى استيعابه. بالفعل، عندما يصف سيدغفيك زعـمَ كانـط بأنـه 'صحيحٌ بلا ريـب' يتضح لنـا بجلاء ما يريد سـيدغفيك قولَـه، دون أن نضطـرَ إلـى الخوض في نقاشٍ موسـع حـول المعنى الذي يمكـن أن تكونَ به المزاعـم الأخلاقية موضوعيةً أو صحيحة. فلغةُ العدل والظلـم تعكـس قدراً كبيراً من الفهم المشـترك وتوصيلاً لمعنى هذا النوع مـن التصريحـات والمزاعم، حتـى عندما تصبـح الطبيعـة الجوهرية لهذه المزاعم موضوعَ نقاش بعد أن تُفهَم.

(*) Immanuel Kant, *Fundamental Principles of the Metaphysics of Ethics*, translated by T. K. Abbott, 3rd edn (London: Longmans, 1907), p. 66.

(**) Henry Sidgwick, *The Methods of Ethics* (London: Macmillan, 1907; New York: Dover, 1966), Preface to the 6th edition, p. xvii.

ثمـة فـي الواقع مسـألتان مختلفتان اثنتـان للاذاتية هنا: مسـألةُ فهمٍ وتواصـل على أسـاسٍ موضوعـي (كي لا تبقى معتقـداتُ وعباراتُ المرء أسيرةَ ذاتيةٍ شخصية قد لا يستطيع الآخرون النفاذَ إليها) ومسألةُ المقبولية أو إمكانيـة القبول الموضوعية (كي يسـتطيعَ الناس المشـاركةَ في النقاش حـول صحة مزاعـم مختلف الأشـخاص). ينطوي زعمُ وولسـتونكرافت حـول الصحة الجوهرية لشـمول كل الأشـخاص في الحسـاب الأخلاقي والسياسـي، أو توكيدُ سيدغفيك صحةَ الشمولية والحياد، على مسألة فهمٍ متبادل ومسـألةِ حقيقةٍ عامـة. وترتبط هاتان المسـألتان بفكرة الموضوعية بطـرقٍ تختلف عن الطرق التي ترتبـط بها الأخرى. وقد تطرقتْ الأدبيات الأخلاقية إلى كلٍ من هاتين المسألتين اللتين، وإنْ كانتا مرتبطتين الواحدة بالأخرى، ليستا بالضبط الشيءَ نفسَه.

التشابك واللغة والتواصل

أبـدأ بالموضـوع الأول - موضـوعِ التواصل والفهـم المتبادل، وهو موضوعٌ مركزي للنقاش العام. تعكس لغتنا تنوعَ الشواغل التي تقوم عليها تقييماتُنـا الأخلاقية. ثمة تشـابكاتٌ واسـعة بين الحقائـق والقيم هنا لكن، كما قالت ڤيڤيان وولش، 'بالرغم من أن عبارة "تشـابك الحقيقة والقيمة" "entanglement of fact and value" اختـزالٌ مريـح، فـإنَّ الـذي نتعامـل معه عادةً (كما يبين [هيلاري] بوتنام) إنما هو تشابكٌ ثلاثي: بين الحقيقة والاصطـلاح والقيمـة'.(*) فالدور الذي يلعبه فهمُ المصطلحات في إعطاء معنىً لتحقيقاتنا الاجتماعية والأخلاقية يسـتحق التشـديدَ عليه هنا بشـكلٍ خاص.

بالفعل، كما قال أنطونيو غرامتشـي، ربما أكثرُ الفلاسفة الماركسيين

(*) Vivian Walsh, 'Sen after Putnam', *Review of Political Economy*, 15 (2003), p. 331.

إبداعاً في القرن العشرين، قبل نحو ثمانين عاماً، في كتابه رسائل من السجن *Letters from Prison*، أثناء ما كان معتقلاً في سجنٍ نازي بتوري: 'إن المرء في اكتسابه مفهومَه للعالم، يكون منتمياً إلى تجمعٍ خاص هو تجمعُ العناصر الاجتماعية التي تتشاطر نمطَ التفكير والفعلَ نفسَه. نحن جميعاً اتباعيون نسير على هذا الدرب أو ذاك من الاتباعيةconformism، الواحدُ منا دوماً، واحدٌ في جماعة أو جماعةٌ في واحد man-in-the-mass or collective man.'(*)

ثمة مغزىً فيما قد يبدو شيئاً يسيراً من الانحراف عن الموضوع هنا، أقصد، تركيز غرامتشي على التشابكات واستخدام قواعد اللغة، ولهذا صلةٌ بعيدةُ الأثر بتطور الفلسفة المعاصرة. حاولتُ أن أثبت، في موضعٍ آخر،(**) أن خطَ تفكير غرامتشي كان له دورٌ مهم، وإنْ ضئيل، في التحول الجوهري للودفيغ ويتغنشتاين، الذي تأثر تأثراً قوياً بپييرو سرافا، مبتعداً عن بحثه المحكومِ عليه بالفشل عموماً عن وصفٍ كامل لما يدعى أحياناً، بشيءٍ من التضليل، 'نظرية المعنى التصورية' 'the picture theory of meaning'، التي تنعكس بصفةٍ عامة في كتابه طرق المعالجة المنطق-فلسفية *Tractatus Logico-Philosophicus* (1921). يَعتَبر ذلك الفهمُ المظنون أن الجملةَ تمثل ظرفاً بكونها نوعاً من صورةٍ له، بحيث أن القضية وما تصف يُراد أن يكونَ لهما، بمعنىً ما، الشكلُ نفسُه.

تطورت شكوك ويتغنشتاين ونضجت في سلامة مقاربته بعد عودته إلى كامبريدج في يناير 1929 (وقد كان طالباً فيها، يعمل مع برتراند

(*) Antonio Gramsci, *Letters from Prison*, translated and edited by Lynne Lawner (London: Jonathan Cape, 1975), p. 324انظر أيضاً Quintin Hoare and Geoffrey Nowell Smith (eds), *Selections from the Prison Notebooks of Antonio Gramsci* (London: Lawrence and Wishart, 1971).

(**) Amartya Sen, 'Sraffa, Wittgenstein, and Gramsci', *Journal of Economic Literature*, 41 (2003).

رسـل). ولعب بييرو سـرافا دوراً كبيراً في هذا التحول، وكان عالمَ اقتصاد بكامبريـدج (بكليـة ترينيتي أيضـاً، كويتغنشـتاين) تأثَر تأثراً قويـاً بأنطونيو غرامتشـي وتعاون معه تعاوناً وثيقاً (في، وفي غير، العالَم الثقافي النشـط لمجلة النظام الجديد *L' Ordine Nuovo* التي أسسـها غرامتشـي فيما بعد ومنعتها حكومة موسوليني النازية). وسيقول ويتغنشتاين فيما بعد لهنريك ڤـون رايت، الفيلسـوفِ الفنلندي البارز، إنَّ هذه المحادثات جعلتْه يشـعر 'كأنـه شـجرةٌ قُطعـت أغصانُهـا جميعـا'. وقـد اصُطلح على تقسـيم عمل ويتغنشـتاين إلى 'ويتغنشتاين المبكر' و'ويتغنشتاين المتأخر'، وكانت سنة 1929 بوضـوح هـي الخـطَ الفاصل بين المرحلتين. وقال ويتغنشـتاين في مقدمـة عملـه الضخم تحقيقات فلسـفية *Philosophical Investigations* إنـه مديـنٌ للنقد 'الذي مارسـه لأفكاره سـنينَ عديدة بلا انقطاع أسـتاذٌ في هذه الجامعة، هو السيد پ. سرافا'، وأنه مدينٌ لهذا الحافز بأغلب الأفكار المتمخضة عن هذا الكتاب'.(*)

كذلك أخبر ويتغنشـتاين صديقاً له (فيلسـوفاً آخرَ من كامبريدج هو راش ريز) أنَّ أهمَ شيء علَّمه إياه سرافا كان 'طريقةً أنطروبولوجية' للنظر إلى المسـائل الفلسـفية.(**) ففي حين كان كتاب طرق المعالجة المنطق-فلسـفية يحـاول النظـرَ إلـى اللغـة بمعـزلٍ عن الظـروف الاجتماعيـة التي تُستخدَم فيها، يشدد كتاب تحقيقات فلسفية على الاصطلاحات والقواعد conventions and rules التـي تعطـي التعبيـراتِ معناهـا الخاص. وهذا،

(*) Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations* (Oxford: Blackwell, 1953, 2nd edn, 1958).

(**) في هذا التحليل العميق لتأثير سرافا، إلى جانب تأثير فرويد، في فلسفة 'ويتغنشتاين المتأخر'، يشير برايان ماكغينيس إلى تأثير الطريقة الإثنولوجية أو الأنطروبولوجية في النظر إلى الأشياء على ويتغنشتاين، تلك التي أتت إليه من الاقتصادي سرافا'. انظـر: Brian McGuinness (ed.), *Wittgenstein and His Times* (Oxford: Blackwell, 1982), pp. 36–9.

بالطبع، طرفٌ مما تدعوه ڤيڤيان وولش 'التشابك الثلاثي' the 'triple entanglement'، الذي أهَمَّ إلى حدٍ بعيد غرامتشي وسرافا. من السهل رؤيةُ الصلة بين هذا الرأي وبين ما بات يُعرف بـ 'فلسفة اللغة العادية' 'ordinary language philosophy'، التي أصبحت فرعاً معرفياً على قدرٍ من الاتساع في الفلسفة الأنجلو-أمريكية، بتأثيرٍ من 'ويتغنشتاين المتأخر' إلى حدٍ بعيد.(*)

شدد غرامتشي كثيراً على إظهار دور اللغة العادية في الفلسفة، ورَبَط أهميةَ هذه القضية العلم-معرفية بشواغله الاجتماعية والسياسية. ففي مقالةٍ له حول 'دراسة الفلسفة'، يشرح غرامتشي 'بعضَ النقاط المرجعية الأولية، منها الزعم الجريء أنَّ 'من المهم جداً إسقاطَ الفكرة المسبقة الشائعة القائلةِ بأن الفلسفة شيءٌ غريبٌ وصعب لا لشيء إلا لأنها نشاطٌ فكريٌ دقيق لفئةٍ معينة من المختصين أو الفلاسفة المحترفين والمنهجيين'. بل 'يجب أولاً، في رأي غرامتشي، 'بيانُ أنَّ كل الرجال ''فلاسفة''، بتعريف

(*) لعل من المناسب هنا التعليق بإيجاز، ولو على سبيل الهذر، على نكتة كثيراً ما تتردد حول ما يُفترَض أنه كان لحظةً محوريةً في انتقال ويتغنشتاين من عالَم طرق المعالجة المنطق-فلسفية إلى عالَم تحقيقات فلسفية. فبحسب روايته هو، عندما أخبر سرافا أن الطريقة لفهم معنى عبارةٍ ما هي النظر إلى صياغتها المنطقية، ردَّ سرافا وهو يمرر أطرافَ أصابعه على ذقنه، التي يُفهم منها بنابولي بوضوح أنها علامةٌ على التشكك، ثم سأل، 'وما الصيغة اللغوية لهذه؟' كان پيرو سرافا (الذي سعدتُ بمعرفته بعد ذلك جيداً، أولاً كطالب ثم كزميل في ترينيتي كولج، كامبريدج) يصر على أنَّ هذه الرواية، إنْ لم تكن لا أصلَ لها البتة (قال 'لا أتذكر هكذا حادثة على وجه الدقة')، كانت أقربَ إلى أن تكونَ روايةً لواقعة افتراضية منها رواية لواقعة فعلية ('كنت أتجادل مع ويتغنشتاين كثيراً إلى حد أن أطرافَ أصابعي لم تكن تحتاج إلى أن تتكلم كثيراً' معه) لكنَّ القصة توضح بصورةٍ أقرب إلى الغرافيكية أن التشككَ الذي ينتقل معناه بتمرير أطراف أصابع المرء على ذقنه (حتى وإن فعل ذلك صبيٌ توسكاني من پيزا، وُلد في تورين) يمكن أن تفسَّرَ بدلالة – وفقط بدلالة – قواعدَ واصطلاحاتٍ قائمة (أو 'مجرى الحياة'، كما كانت تسميه حلقة غرامتشي) في العالَم النابوليتانيّ.

حدودِ وخصائصِ "الفلسفة العفوية" الخاصة بكل شخص'. وممَ تتكون هذه 'الفلسفة العفوية'. أولُ المكونات التي يدرجها غرامتشي تحت هذا العنوان هو 'اللغةُ نفسُها، التي هي مجموعُ أفكار ومفاهيم محددة لا مجرد كلمات قواعدية تخلو من المضمون'. لن يكونَ من الصعب على المرء أن يلمسَ ما لهذا من صلة بالنظر إلى اللغة والتواصل بـ'الطريقة الأنطروبولوجية'، التي كان سرافا حبذها لويتغنشتاين، وتُمثِل بالفعل أحدَ الشواغل الرئيسية لغرامتشي في كتابه كراريس السجن *Prison Notebooks*.

النقاش العام والموضوعية

من الواضح أنَّ الاتباعيةConformism لازمةٌ بشكلٍ ما لتمكين الفهم في أي ميدان، بما في ذلك الأحكام الأخلاقية، لكنْ بعد الفهم هناك مسألةٌ أخرى هي قبولُ، أو رفضُ، الزعمِ المفهوم. أراد غرامتشي كسياسيٍ راديكالي تغييرَ تفكير الناس وأولوياتِهم، لكنَّ هذا تطلَّبَ هو كذلك الانخراطَ في نمطٍ مشترك من التفكير والتصرف، لأننا كي نتواصل يتعين علينا أن نكونَ 'اتباعيين نسير على هذا الدرب أو ذاك من الاتباعية، الواحدُ منا دوماً واحدٌ في جماعة أو جماعةٌ في واحد'، كما نقلنا آنفاً عن غرامتشي. وهذه مهمةٌ مزدوجة: استخدامُ اللغة والصورة التي يمكن توصيلُ معناها إلى الآخر بشكلٍ أكفأ ومن خلال استخدام قواعدَ اتباعية، هذه مهمة، ومحاولةُ جعل هذه اللغة تعبِّر عن مقترحاتٍ غير اتباعية، وتلك مهمةٌ أخرى. ولقد كان الهدف صياغةَ ومناقشة أفكارٍ جديدةٍ جداً يمكن مع ذلك فهمُها بسهولة بقواعد التعبير القديمة.

من السهل تلمُسُ هذه المهمة المزدوجة عند اتباع أفكار العدالة القائمة وفي الوقت نفسِه طرحُ أفكارٍ جديدة تحتاج نظريةُ العدالة إلى أخذها في الحسبان. وبما أن التفكيرَ والنقاشَ العام مركزيان في السعي للعدالة

(لِما تقدَّم بيانُه من أسباب)، يكون دور هذا الاشتباك المزدوج مركزياً لمشروع هذا الكتاب. الشيء الذي نتدارسه هنا تحديداً في معاينة صحة طرح أخلاقي ما هو التفكيرُ الذي يستند إليه ذلك الطرح ومقبوليةُ طريقة التفكير تلك. فكما قلنا آنفاً، (في الفصل 1)، تدخل مسألة الموضوعية في عمق هذا التمرين. وقلنا إنَّ متطلباتِ الموضوعية ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالقدرة على الصمود في النقاش العام المفتوح، ولهذا، بدوره، صلات بالطبيعة المحايدة للمواقف المطروحة والحجج المساقة تأييداً لها.

يشتمل انتقادُ ماري وولستونكرافت بورك، أولاً، على إثبات أنه يؤيد في الواقع الإبقاءَ على الرق، على 'أساسٍ تأبيدي'، إن صح التعبير، من خلال دفاعه عن المطالبة الأمريكية بالاستقلال دون أي أهلية. ثم يأخذ التمرينُ التفسيري وولستونكرافت إلى شجب موقف بورك العام لطابعه الحصري، الذي يتعارض مع الحياد والموضوعية. فيصطدم، مثلاً، باشتراط راولز '[أن تكونَ] القناعةُ السياسية موضوعية'، وأنْ [تكونَ هناك] أسبابٌ كافية لإقناع العقلاء بمعقوليتها، يحددها مفهومٌ سياسيٌ معقول ومعترَفٌ به بشكلٍ مشترك (يلبي الأصول الجوهرية)'.(*) ثم تأتي بعد الحاجةِ إلى الموضوعية للتواصل وللغة النقاش العام متطلباتٌ أكثرُ تحديداً هي متطلباتُ موضوعية التقييم الأخلاقي، ومن ضمنها مطلبُ الحياد. وللحياد بكل معنىً من المعاني دور في هذا التمرين في النقاش العام، والأدوارُ متشابكة لكنها ليست متطابقةً تماماً.

مجالات الحياد المختلفة

إنَّ مكانةَ الحياد في تقييم العدالة الاجتماعية والترتيبات الاجتماعية

(*) *Political Liberalism* (1993), p. 119. وبالرغم من أن لغة راولز يبدو أنها تقسم الناس إلى عقلاء وغير عقلاء، لا يحد هذا من باع معياره ليشملَ الناسَ كافة بقدر ما يكونون مستعدين للمشاركة في النقاش العام، ومعاينة الحجج والأدلة المقدمة، والتفكير فيها بعقلٍ منفتح (حول هذا انظر الفصل 1).

مركزيةٌ لفهم العدالة، منظوراً إليها من هذه الزاوية. لكنْ هناك فرقٌ جوهري بيـن طريقتيـن مختلفتيـن كلَ الاختـلاف لاسـتدعاء الحيـاد، ويحتاج هذا الفرق إلى فحص. سـأدعو هاتين الطريقتين على التوالي الحياد 'المفتوح' والحياد 'المغلق'. في الحياد المغلق، لا يسـتدعي إجراءُ تقييماتٍ محايدة إلا أعضاءَ مجتمعٍ معين أو أمةٍ معينة (أو ما يدعوه جون راولز 'شعباً' معيناً) هو الذي تُصنَع التقييمات لأجله. وتَسـتخدم نظرية راولز 'العدالة بصفتها إنصافاً' أداة الوضع الأصلي، وعقداً اجتماعياً يقوم على هذا الوضع، فيما بين مواطني تجمعٍ سياسي معين. ولا يدخل أيُ غريب أو حزب إلى هذا الإجراء العقد-اجتماعي.

فـي المقابـل، في حالـة 'الحياد المفتوح'، يمكن أن يسـتدعيَ إجراءُ عمل التقييمات المحايدة (ولا بد له في بعض الحالات أن يفعل) تقييماتٍ مـن خـارج المجموعـة المدروسـة، لتجنـب الانحيـاز ضيق الأفـق. وفي اسـتخدام آدم سـميث الشهير أداةَ 'المشاهد المحايد'، يتطلب الحياد، كما يشـرح في نظرية المشاعر الأخلاقية، اسـتدعاءَ أحكامٍ نزيهة لـ'أي مشاهد منصـف ومحايـد' لا ينتمي إلـى المجموعة المدروسـة (بالفعل، بالمعنى المثالـي التام للكلمـة أحياناً).(*) يمكن أن تأتيَ الآراء المحايدة من خارج التجمع أو الأمة أو الثقافة، أو من داخله أو داخلها. ويرى سـميث أن ثمة متسعاً للاثنين - وحاجةً إليهما - معاً.

هذا الفارق، المهم في نظرية العدالة، هو موضوع الفصل التالي.

(*) Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments* (1759; revised edn, 1790; republished, Oxford: Clarendon Press, 1976).

6
الحياد المغلق والحياد المفتوح

تستدعي تجربةُ آدم سميث الفكرية في الحياد أداةَ 'المشاهد المحايد'، ويختلف هذا اختلافاً كبيراً عن الحيـاد المغلق لـ'العدالة بصفتها إنصافاً'. عبَّر آدم سميث عن الفكرة الأساسية بإيجاز في كتاب نظرية المشاعر الأخلاقية بأنها وجوب، 'أن يعاينَ المرء سلوكَه، عندما يعاينه، كما لو أن مشاهداً محايداً يفعل ذلك'، أو كما شرح ذلك في طبعةٍ لاحقة من الكتاب نفسِه: أن نعاينَ سلوكَنا كما لو أن مشاهداً آخرَ منصفاً ومحايداً يعاينه'.(*)

يعكس الإلحاح على الحياد في الفلسفة الأخلاقية والسياسية المعاصرة، إلى حدٍ بعيد، تأثيراً كانطياً قوياً. فبالرغم من أنَّ عرضَ سميث هذه الفكرة أقلُ حضوراً، ثمة نقاط تشابه جوهرية بين مقاربتيْ كانط وسميث. في الحقيقة، في تحليل سميث 'المشاهد المحايد' شيءٌ من الزعم بأنه فكرةٌ رائدة في مشروع تفسير الحياد وصوغ متطلبات الإنصاف التي شغلت عالَمَ التنوير الأوروبي طويلاً. لم تكن أفكار سميث مؤثرةً فحسب على مفكري التنوير ككوندورسيه الذي كتب

(*) The Theory of Moral Sentiments (London: T. Cadell, extended version, 1790; republished, Oxford: Clarendon Press, 1976), III, i, 2؛ وقد أتت النسخة الموسعة في الطبعة السادسة. وحول النقاط المهمة، انظر البحث في D. D. Raphael, 'The Impartial Spectator', in Andrew S. Skinner and Thomas Wilson (eds), *Essays on Adam Smith* (Oxford: Clarendon Press, 1975), pp. 88–90. حول مركزية هذه المسائل في أفكار عصر التنوير، لاسيما في أعمال سميث وكوندورسيه، انظر: Emma Rothschild, *Economic Sentiments: Smith, Condorcet and the Enlightenment* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001).

عـن سـميث، فقد عـرف عمانويل كانط هـو أيضاً كتاب نظرية المشـاعر الأخلاقية *The Theory of Moral Sentiments* (الذي نُشر أولَ ما نُشر سـنة 1759) وعلق عليه في رسـالةٍ إلى ماركوس هرتز سـنة 1771 (وإنْ أشـار هرتز، للأسف، إلى السكتلندي الفخور بـ'الإنجليزي سميث').(*) كان هـذا نوعـاً ما سـابقاً أعمـالَ كانط الكلاسـيكية، تأسـيس [ميتافيزيقا الأخـلاق] 1785) *Groundwork*) ونقـد العقـل العملـي *Critique of Practical Reason* (1788)، ويبـدو مـن المحتمـل جـداً أن كانـط كان متأثراً بسميث.

ثمـة شـيءٌ مـن الانفصـام الحـاد بيـن مقاربـة 'المشـاهد المحايـد' لسـميث والمقاربـة العقد-اجتماعيـة، وأبـرزُ تطبيـقٍ لها 'العدالـة بصفتها إنصافاً' لراولز. فوجوبُ اسـتحضار كيف تبدو الأشـياء لـ'أي مشاهدٍ آخرَ منصـفٍ ومحايـد' هو مطلـبٌ يمكن أن يأتيَ لنا بأحـكام أناسٍ نزيهين من مجتمعـاتٍ أخرى أيضـاً - قريبةٍ وبعيدة. في المقابـل، يحد الطابعُ المبني على المؤسسات للنظام الراولزي من الفسحة المتاحة لآراء 'البرانيين' في تمرين التقييم المحايد. وبالرغم من أن سميث غالباً ما يشير إلى المشاهد المحايد بأنه 'الشـخص الذي في الصدر' 'the man within the breast'، فإنَّ أحدَ دوافع اسـتراتيجية سـميث الفكرية كان توسـعةَ فهمنا ومدَ نطاق بحثنا الأخلاقي.(**) يعبر سميث عن هذه المسألة على النحو التالي (The

(*) انظر 'Introduction', in Smith, *The Theory of Moral Sentiments* (republished 1976), p. 31.

(**) فـي عرضـه البـارع أهميـةَ 'وجهة النظر المشـتركة' في الفلسـفة الأخلاقية، يفسـر سـايمون بلاكبورن اسـتخدامَ سـميث المشاهدَ المحايد من ذلك المنظور (*Ruling Passions: A Theory of Practical Reasoning* (Oxford: Clarendon Press, 1998)). لا شـك ثمـة اسـتخدامٌ علـى ذلـك النحـو للمشـاهد المحايـد فـي عمل سـميث. لكنَّ سـميث يسـتخدم تلك التجربة الفكرية أيضاً كأداة جدلية للتشـكيك في المعتقدات الشـائعة ومقارعتها. وهذا لا شـكَ اسـتخدامٌ مهمٌ ولو لم تكن هناك

:(*Theory of Moral Sentiments*, III.3.38, pp. 153-4

فـي الخلوة، نكون ميالين إلى الشـعور بقـوة بكل ما يمت إلى ذواتنا بصلـة... وتحملنـا محادثـةٌ مع صديـق إلى حالـةٍ أفضل، وتلـك التي مع غريـب إلـى حالـةٍ أفضلَ من هـذه. لا بد لنا من إيقاظ الشـخصِ الذي في الصـدر، الناظرِ المجرد المثالي إلى مشـاعرنا وسـلوكنا، وتذكيرِه بواجبه، بحضـور المشـاهد الفعلـي: فمِـن ذلك المشـاهد، الذي لا نتوقـع منه أيَ تعاطفٍ وتسامح، نتعلم دوماً أتمَ درس في ضبط النفس.

اسـتدعى سميث أداةَ التفكير هذه المسماةَ المشاهد المحايد لتجاوز التفكيـر الذي قد يكون مقيَـداً بالاصطلاحات الفكرية المحلية – ربما من حيث لا نشعر، والقيامِ عن عمد، كإجراء، بمعاينة كيف تبدو الاصطلاحات المسـلَّم بها من منظور مشـاهدٍ محايد يقف منها على مسـافة. يبرر سميث إجراءَ الحياد المفتوح هذا على النحو التالي:

لا يسعنا البتة سبرُ مشاعرنا ودوافعنا، ولا يسعنا قط تكوينُ أيِ حكم بشـأنها؛ مـا لـم نحركْ أنفسَـنا، إن صـح التعبير، من موقعنـا الطبيعي الذي نقف فيه، ونجهدْ للنظر إليها كما لو كنا منها على مسافة. لكننا لا نستطيع عمـلَ ذلـك إلا بمحاولة النظر إليها بعيون الآخريـن، أو كما قد يَنظر إليها الآخرون.(*)

وهكذا، لا يَسمح تفكير سميث بأخذ آراء الآخرين القريبين والبعيدين في الحسـبان وحسـب بل يوجب ذلك أيضاً. وبهذا المعنى، يكون إجراءُ التوصـل إلـى الحياد إجـراءً مفتوحـاً لا مغلقاً مقصوراً علـى وجهاتِ نظرِ وأفهامِ المجتمع المحلي فحسب.

وجهةُ نظرٍ مشتركةٌ منتظَرة، مع ما يولي بلاكبورن هذه بحق من أهمية.

(*) Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, III, 1, 2, in the 1975 reprint, p. 110.

الوضع الأصلي وحدود المقاربة العقد-اجتماعية

إنـه وإنْ كان 'حجـاب الجهـل' لـدى راولـز يلبـي بكفـاءة الحاجـةَ إلـى إبعـاد تأثيـر المصالح والميول الشـخصية لمختلف أفـراد المجموعة المدروسـة، فهـو يتجنـب اسـتدعاءَ 'عيون بقية البشـر' لتُنعِـمَ النظر (على حـد قـول سـميث). وسـيحتاج الأمر إلـى ما هو أكثـر من 'إعمـاء الهوية' داخـل حدود المجموعة المحلية المدروسـة لمعالجة هذه المشـكلة. في هـذا الشـأن، يمكن اعتبار الحياد المغلق فـي 'العدالة بصفتها إنصافاً'، أداةً إجرائيةً محدودةَ الأثر في التفسير.

لتجنب سـوء الفهـم، دعني أبين أني في الإشـارة إلى محدودية باع طريقـة راولـز في التوصل إلـى 'مبدئيْ العدالة' اللذيـن هما مبدءاه (ومن خـلال ذلـك، إلـى تحديد 'المؤسسـات العادلـة')، لا أتهـم راولز بضيق الأفـق (فسـيكون ذلـك غيـرَ معقـول، بالطبـع). لا يتعلـق الاسـتفهام إلا بالاسـتراتيجية الخاصة التي يتبعها راولز في التوصل إلى 'العدالة بصفتها إنصافـاً' مـن خلال الوضع الأصلـي، الذي هو جانبٌ فقـط من مجموعة أعمالـه الكبيرة في الفلسـفة السياسـية؛ فتحليلُ راولز، مثـلاً، الحاجةَ إلى 'تـوازنٍ فكري' 'reflective equilibrium' في تحديد مفضلاتنا وأولوياتِنا الشـخصية وحـسِ العـدل لدينا لا يشـكو مـن هكذا قيد. ومـا كان لراولز إلا أن يؤيـدَ، هـذا واضحٌ تمامـاً، كثيراً من النقاط التي أثارها آدم سـميث حـول الحاجـة إلـى الانفتـاح ممثَـلاً بالاهتمام بما قـد يبـدو لـ'أعين بقية البشـر'. فاهتمامُ راولز العالميُ عموماً كفيلسـوفٍ سياسي في الآراء الآتية مـن أوسـاطٍ مختلفـة ليس موضعَ شـك قـط.(*) وفي الجزء مـن التحليل

(*) رداً على بعض النقاط التي أثرتُها معه سنة 1991، استناداً إلى قراءتي الأولى مسودةَ بحثـه الأول فـي 'Law of Peoples'، التـي وسَّـعها لاحقـاً إلـى كتاب، حصلتُ من راولز على ردٍ لطيف وعقلاني جديرٍ بمثله، في رسـالةٍ مؤرخة في 16 إبريل 1991

الراولـزي المتعلق بأهمية 'الإطـار العمومي للتفكير' والحاجة إلى 'النظر إلى مجتمعنا ومكاننا فيه بموضوعية'(*)، ثمة، في الحقيقة، كثيرٌ مما يجمع بين راولز وسميث.(**)

ومـع ذلـك، لا يـؤدي إجـراءُ 'الأوضـاع الأصليـة' المنعزلـة، الذي يعمـل فـي عزلـةٍ مختزَعـة، إلى ضمـان تدقيقٍ محايـد بما فيـه الكفاية في الاصطلاحـات أو الأعـراف الاجتماعيـة والمشـاعر الضيقـة، التي يمكن أن تؤثـرَ علـى اختيار القواعد في الوضـع الأصلي. وعندما يقول راولز إنَّ 'مبادئنـا وقناعاتِنـا الأخلاقية تكون موضوعيةً بقـدر ما يكون التوصلُ إليها واختبارُهـا من نقطة استشـرافٍ عامة'، فإنه يحـاول فتحَ الباب المقفل إلى التدقيـق المفتـوح، لكنـه في الجملة نفسِـها بعد ذلك، يسـمَّر الباب جزئياً بالشـكلية الإجرائيـة التـي تتطلـب التوافقَ مـع الوضع الأصلـي المعزول إقليميـاً: 'وبتقييـم الآراء نيابـةً عـن النـاس بالقيـود التي يعبِّر عنهـا مفهوم الوضع الأصلي'.(***)

إنَّ الإطارَ العقد-اجتماعي لـ'العدالة بصفتها إنصافاً' هو الذي يجعل

قال فيها: 'لدي نوعٌ من النظرة الكوزموبوليتانية إلى المجتمع العالمي، أو المجتمع العالمي المحتمل، وإنْ كانت هناك بالتأكيد أشكالٌ متنوعة كثيرةٌ منه.

(*) *A Theory of Justice* (1971), pp. 516–17.

(**) ثمة قدرٌ أكبرُ من التشـابه، كما سـأبين لاحقا، بين الإطار السـميثوني للتفكير العام ومقاربـة تومـاس سـكانلون العقد-اجتماعيـة، التـي تختلف عن النمـوذج العقد-اجتماعي لراولز لكنها تسـتبقي ما يعتبره سـكانلون'عنصراً أساسـياً في تقليد العقد الاجتماعي الذي يعود إلى روسـو'، أي، 'فكرة الاسـتعداد المشـترك لتغيير مطالبنا الخاصة لإيجاد أساس تبريري يكون لدى الآخرين كذلك سببٌ لقبوله (Scanlon, *What We Owe to Each Other* (1998), p. 5). ولسـت أدرج في هذه المناقشـة حول التفكير العقد-اجتماعي، القائم على صياغة راولز، مقاربة سكانلون العقد-اجتماعية، لكني سأعود إليها في الفصل 8، 'العقلانية والآخرون'، والفصل 9 'تعدد مسارات التفكير المحايد'.

(***) *A Theory of Justice* (1971), pp. 517.

راولز يَقصُر المداولاتِ في الوضع الأصلي على مجموعةٍ منعزلة سياسياً أفرادُها 'مولودون في المجتمع الذي يعيشون فيه'.(*) لا يوجد هنا لا حاجزٌ إجرائي أمام قابلية التأثر بالتعصب المحلي ولا سبيلٌ منهجي لجعل البشر يطَّلعون على مداولات الوضع الأصلي. المسألةُ المهمة هنا هي غيابُ نوعٍ من الإلحاح الإجرائي على المعاينة الفعالة للقيم المحلية التي قد يتبين لنا، إنْ نحن أنعمنا النظرَ أكثر، أنها أفكارٌ مسبقة وانحيازاتٌ مشتركة للمجموعة المدروسة.

يمضي راولز، في الحقيقة، إلى ملاحظةٍ محدوديةٍ ما لصياغته المقيَّدة إقليمياً للعدالة، المفصلةِ على قد 'الناس' في بلدٍ أو كيانٍ سياسيٍ بعينه، فيقول: 'في مرحلةٍ ما يجب أن يعالِجَ مفهومٌ سياسيٌ للعدالة العلاقاتِ العادلة بين الأمم، أو قانون الأمم، كما سأقول.' وقد عالج راولز هذه المسألةَ بالفعل في عمله اللاحق (قانون الأمم *The Law of Peoples* (1999)). لكنَّ 'العلاقاتِ العادلة بين الناس' مسألةٌ مختلفة كلَ الاختلاف عن الحاجة إلى التدقيق المفتوح لقيم وممارسات أي مجتمع أو كيان سياسي معين من خلال إجراءٍ لا يتسم بضيق الأفق. وفي غياب أي ضمانةٍ إجرائية بإخضاع القيم المحلية إلى تدقيق مفتوح، يكون للصياغة المغلقة لبرنامج 'الوضع الأصلي' لدى راولز ثمنٌ باهظ.

إنَّ 'حجاب الجهل' الراولزي في 'الوضع الأصلي' أداةٌ فعالة جداً لجعل الناس يرون ما هو أبعد من مصالحهم وأهدافهم الشخصية. لكنه لا يفعل الكثير لضمان التدقيق المفتوح في القيم المحلية التي قد تكون محدودةً ضيقة. ثمة شيءٌ يمكن تعلُّمه من تشكك سميث في إمكانية

(*) بعبارةٍ أكمل: 'تعيد العدالة بصفتها إنصافاً صوغَ مذهب العقد الاجتماعي... وتُتَصَوَّر الشروط العادلة للتعاون الاجتماعي بأنها تلك التي يتوافق عليها الأطراف المعنيون بها، أي، المواطنون الأحرار والمتساوون المولودون في المجتمع الذي يعيشون فيه' (Rawls, *Political Liberalism*, p. 23).

المضي إلى ما هو أبعد من المسلَّمات المحلية – أو حتى التعصب الأعمى الضمني – 'ما لم نحركْ أنفسَنا، إن صح التعبير، من موقعنا الطبيعي الذي نقف فيه، ونَجهَدْ للنظر إليها كما لو كنا منها على مسافة'. وفي النتيجة، يلح إجراء سميث على وجوب أن يكونَ تمرينُ الحياد مفتوحاً (بدل أن يكون مغلقاً محلياً)، لأنه 'لا سبيلَ أمامنا للقيام بذلك سوى محاولة النظر إليها بعيون الآخرين، أو كما يُحتمل أن ينظرَ إليها الآخرون'.(*)

مواطنو الدولة والآخرون الذين في الخارج

ما العيب في قَصْر تغطية وجهات النظر والشواغل على أفراد الدولة الواحدة ذات السيادة؟ أفليست تلك هي الطريقةَ التي تسير بها السياسة الفعلية في عالمٍ مكونٍ من دولٍ ذاتِ سيادة؟ هل يتعين أن تتخطى فكرةُ العدالة ما تميل السياسة العملية إلى استيعابه؟ أفلا يجدر وضعُ تلك الشواغل الأوسع في سلة حب الخير العام بدل إدراجها في نظرية العدالة؟

توجد هنا على الأقل ثلاث مشكلات مختلفة. أولاً، أن العدالة هي في جانبٍ من الأمر علاقة، أفكارُ الالتزام المتبادلِ فيها مُهمة. يبدي راولز اعترافاً قوياً بما ينبغي لنا إسداؤه لبعضنا البعض [من فضل]، وكيف يمكننا التوصلُ إلى 'التوازن الفكري' 'reflective equilibrium' حول ما يتعين علينا – في الحد الأدنى على الأقل – عملُه للآخرين. وكما قال عمانويل كانط، فإنَّ كثيراً من الواجبات التي ندرك تأخذ شكلَ ما يسميه 'واجبات منقوصة' 'imperfect obligations'، لا سبيلَ إلى تعريفها تعريفاً دقيقاً، ومع ذلك ليست غائبةً ولا جديرةً بالإهمال (سأعود إلى هذه المسألة في الفصل 17 من هذا الكتاب، في سياق الحديث عن حقوق الإنسان). أن نقولَ إننا لسنا مدينين حقاً بأي شيء لمن ليسوا في حيِّنا، حتى لو كان

(*) Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, III, 1, 2, p. 110.

مِـن الفضـل أن نكـونَ لطفاءَ وكرمـاءَ معهم، ذلك يجعل حـدودَ واجباتنا ضيقـةً جـداً بالفعل. وإنْ كنـا ندين ببعض الاهتمـام للآخرين – البعيدين والقريبيـن، حتـى لـو كان وصـفُ هذه الديْـن غامضاً – عندئـذ يجب أن تشـملَ نظريةٌ في العدالة يراد لها أن تكون واسـعةً بالقدر الملائم أولئك النـاسَ الواقعيـن فـي فلـك أفكارنـا حـول العدالـة (لا في نطـاق الغيرية الكريمة المنعزلِ فحسـب).

تعمـل نظريـةٌ فـي الحيـاد محصـورةٌ تماماً داخـل حدود دولـةٍ ذات سـيادة وفـق خطوطٍ إقليميـة، لها، بالطبع، أهميةٌ قانونيـة لكن قد لا يكون لها وضوحٌ سياسـيٌ أو أخلاقيٌ مشـابه.(*) لا يعني هذا إنكارَ أننا قد نفكر أحيانـاً فـي هوياتنا بدلالـة مجموعاتٍ تضم بعضَ الآخرين وتسـتبعد بقوة بعضاً آخر. لكنَّ إحساسَـنا بالهويات – لدينا في الحقيقة هويات كثيرة [لا هويـة واحـدة] – ليـس محصوراً فقط ضمـن حدود الدولـة. فنحن نرتبط بأناسٍ من الدين نفسِـه، والجماعةِ اللغويةِ نفسِـها، والعرقِ نفسِه، والجنسِ نفسِـه، والمعتقـداتِ السياسـيةِ نفسِـها، والمهنـةِ نفسِـها.(**) وتقطـع هذه الهوياتُ المتعددة الحدودَ الوطنية، ويقوم الناس فعلاً بأشـياء يشـعرون أن 'عليهم' حقاً القيامُ بها من باب الإنصاف، لا مجرد قبول القيام بذلك.

ثانيـاً، يمكـن أن تؤثرَ أفعالُ بلدٍ ما تأثيراً خطيـراً على حيوات الناس في أمكنةٍ أخرى. ليس هذا من خلال الاسـتخدام المقصود لوسـائل القهر (كاحتـلال العراق سـنة 2003، مثلاً) فحسـب، بل من خـلال تأثيراتٍ أقل مباشـرةً كالتبـادل والتجـارة. فنحـن لا نعيـش في شـرانقَ معزولـةٍ خاصةٍ بنـا. وإذا كانت مؤسسـاتُ وسياسـاتُ بلدٍ ما تؤثـر على حيوات الناس في أماكـنَ أخرى من العالم، فلِمَ لا يُحسَـب لأصـوات الناس المتضررين في

(*) سأعود إلى هذه المسألة لمزيد من البحث في الفصل التالي.

(**) حول هذا، انظر كتابي *Identity and Violence: The Illusion of Destiny* (New York: W. W. Norton & Co., and London: Penguin, 2006).

هـذه الأمكنة بشـكلٍ ما حسـاب في تحديد الصواب مـن الخطأ في طريقة إدارة المجتمع التي تؤثر، عادةً بعمق - بشكلٍ مباشر أو غير مباشر - على الناس في مجتمعاتٍ أخرى؟

ثالثاً، إضافةً إلى هذه الشـواغل، ثمة مؤشـرٌ لدى سميث إلى احتمال [الوقـوع فـي فـخ] ضيق الأفق بإهمـال كل الأصوات الآتية مـن الخارج. المؤشر هنا ليس أنَّ الأصواتَ والآراءَ الآتيةَ من الخارج يجب أن يُحسَبَ لهـا حسـاب لا لشـيء إلا لأنها موجودة - إذ قد تكـون موجودة ولكن لا يكـون لهـا أثرٌ أو صلـةٌ بالمرة - بـل لأن مِن دواعي الموضوعيـة التدقيقَ الجدي في وجهات النظر المختلفة الآتية من الخارج، تلك التي تعكس أثرَ التجارب العملية الأخرى، وأخذَها بعين الاعتبار. فحتى لو كانت المسألة التـي يطرحهـا الـرأي الآخر تسـتحق أن يُصـرَفَ عنها النظر بعد الدراسـة الوافيـة، قـد لا تكون هذه هي الحالُ دوماً. وإذا كنا نعيش في عالَمٍ محلي من المعتقدات الجامدة والممارسات المفردة، قد لا ندرك ما آل أمرنا إليه مـن ضيـق أفق أو نلتفت إليه (وضرب سـميث لذلك مثلاً إقـرارَ أهلِ أثينا القدامى، حتى أفلاطون وأرسطو، عُرفَ قتل المواليد [المشوهين] لديهم، لأنهـم لـم يكونوا [ينظرون أبعدَ من أرنبة أنوفهـم] فلم يعرفوا بمجتمعاتٍ كانت تسـير سـيراً حسـناً دون تلك الضرورة المزعومة). يمكن أن يكونَ اعتبارُ آراء الآخرين وما تسـتند إليه من فكر طريقةً فعالة لتحديد متطلبات الموضوعية.

خلاصة القول، يتطلب تقييمُ العدالة اشـتباكاً مع 'أعين البشـر'، أولاً لأننـا قـد نرتبط بطرقٍ مختلفة مع آخرين فـي أماكنَ أخرى لا مع مجتمعنا المحلي فقط؛ ثانياً، لأن خياراتِنا وأفعالَنا قد تؤثر على حيوات الآخرين في البعيد والقريب، وثالثاً، لأن ما يرون كلٌ من زاويته من التاريخ والجغرافيا قد يساعدنا على تخطي ضيقِ أفقِنا نحن.

سميث وراولز

يرتبط استخدامُ آدم سميث المشاهدَ المحايد بالتفكير العقد-اجتماعي بطريقةٍ تشبه نوعاً ما طريقةَ ارتباط نماذج التحكيم العادل (التي يمكن السعي للحصول على آراءَ فيها من أي شخص) بنماذج التفاوض العادل (الذي تُقتَصَر المشاركةُ فيه على أفراد المجموعة المعنية بالعقد الأصلي لـ'شعبٍ' معين في بلدٍ معين ذي سيادة). في التحليل السميثوني، يمكن أن تأتيَ التقييماتُ ذاتُ الصلة من خارج زوايا الأطراف الرئيسية المتفاوضة؛ بالفعل، يمكن أن تأتيَ، كما يقول سميث، من أي 'مشاهد منصف ومحايد'. لا يريد سميث من وراء استدعاء المشاهد المحايد، بالطبع، التخليَ عن حق اتخاذ القرار لشخصٍ نزيه ما ليس طرفاً في الأمر ليكونَ رأيُه هو الرأيَ الحكم، وبهذا المعنى لا يصح التشبيهُ بالتحكيم القانوني هنا. لكنَّ التشبيهَ يصح حقاً في ترك فسحةٍ للاستماع إلى الأصوات لا على أساس أنها أصوات مجموعة متخذي القرار أو حتى الأطراف المهتمة، بل لأهمية الاستماع إلى وجهة نظر الآخرين، ما قد يساعدنا على التوصل إلى فهمٍ أتم - وأكثرَ إنصافاً.

كان مِن شأن هذا، بالطبع، أن يكونَ حركةً بلا طائل لو كنا أردنا التوصلَ إلى تقييمٍ واحدٍ تام للعدالة يحل كلَ مشكلةٍ فيها اتخاذُ قرار.(*) إنَّ جوازيةَ الحلول الجزئية التي تحدثنا عنها آنفاً (في المقدمة وفي الفصل الأول)، بشكلها المبدئي أو النهائي، هي جزءٌ من منهجية فرعٍ معرفي يتيح

(*) رأى جون غراي، وأرى رأيَه مقنعاً، أنه 'إنْ كان لليبرالية مستقبل، فسيكون في التخلي عن البحث عن إجماع عقلاني على أفضل طريقةٍ للعيش' (*Two Faces of Liberalism* (Cambridge: Polity Press, 2000), p. 1). كذلك توجد أسبابٌ للتشكك في الإجماع العقلاني على التقييم التام للعدالة. لا يَستبعد هذا الاتفاقَ عقلاً على طرق ووسائل تعزيز العدالة، من خلال إلغاء الرق، مثلاً، أو نبذ بعض السياسات الاقتصادية الضارة جداً (كما بين بالفعل سميث).

ويسهل استخدامَ آراء المشاهدين المحايدين البعيدين والقريبين. يأتي هؤلاء لا كمحكمين بل كأناسٍ تساعدنا قراءتُهم ويساعدنا تقييمُهم على التوصل إلى فهمٍ أقلَ تحيزاً لأخلاقياتٍ وعدالةِ مسألةٍ ما، بالمقارنة مع قَصر الاهتمام على آراء أولئك الضالعين مباشرة في المسألة فقط (والذين يطلبون مِن كل مَن عداهم عدمَ التدخل). قد يكون رأيُ الشخص ذا صلة لأنه فردٌ في مجموعة هي طرفٌ في العقد موضعِ التفاوض في كيانٍ سياسيٍ ما، لكنه قد يكون ذا صلةٍ أيضاً بسبب ما يأتي به هذا الصوت من تنويرٍ وسَعةِ رأي من خارج أطراف العقد. وإنَّ التباينَ بين ما دُعيَ على التوالي 'استحقاق العضوية' 'membership entitlement' و'صلة التنوير' 'enlightenment relevance' في الفصل 4 تباينٌ مهم فعلاً. وإنَّ وثاقةَ صلة الأول لا تلغي أهمية الأخير.

هناك أيضاً تشابهاتٌ مهمة بين أجزاء من تفكير راولز نفسِه وتمرين الحياد المفتوح بمساعدة مشاهدين محايدين. وكما ذكرنا آنفاً، بالرغم من الشكل 'العقد-اجتماعي' لنظرية راولز في العدالة بصفتها إنصافاً، فإن العقد الاجتماعي ليس الأداةَ الوحيدة التي يستدعيها راولز في مقاربته العامة إلى الفلسفة السياسية، وحتى في فهمه الخاص للعدالة.(*) ثمة 'أرضيةٌ'

(*) من المهم جداً ألا نحاولَ تحجيمَ مساهمة راولز بعيدة الأثر في الفلسفة السياسية في تلك الحجرة المغلقة المسماة 'الوضع الأصلي' أو حتى 'العدالة بصفتها إنصافا'. فمن تجربتي أن المرء يكتسب فهماً عميقاً من قراءة كتابات راولز معاً، بالرغم من ضخامة مجموع أعماله. وقد بات هذا الآن أسهل مما كان في السابق، لأننا وصلنا الآن فضلاً عن *A Theory of Justice* (1971) و*Political Liberalism* (1993) و *The Law of Peoples* (1999)، إلى John Rawls, *Collected Papers*, edited by Samuel Freeman (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999); *Lectures on the History of Moral Philosophy* (2000); *A Theory of Justice* (revised edition, 2000); and *Justice as Fairness: A Restatement*, edited by Erin Kelly (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001). وإنّ كل مَن تأثر بأفكار وتفكير راولز مدينٌ جداً لإيرين كيلي وصمويل فريمان لجمعهما معاً المجلداتِ الأخيرة لعمل راولز، غالباً من مسوداتٍ صعبة.

للأحـداث المتخيَلـة فـي الوضع الأصلي من المهم معاينتُهـا هنا. بالفعل، فجُـلُ التمريـن الفكري يجري حتى قبل تصوُرِ ممثلي الناس مجتمعين في الوضـع الأصلـي. يمكن اعتبار 'حجاب الجهل' مطلباً إجرائياً للحياد يراد منه كبحُ الأفكار الأخلاقية والسياسية للفرد بصرف النظر عما سيؤول إليه العقـد فـي النهاية. كذلك، في حين يظل شـكلُ تمريـن الحياد ذاك 'مغلقاً' بالمعنى الذي تَقَدَم بيانُه، من الواضح أن نوايا راولز تشـمل بين ما تشـمل إلغاءَ سيطرة التأثيرات التعسفية المرتبطة بالماضي (والمزايا الفردية).

وباعتباره الوضعَ الأصلي 'أداةَ تمثيل'، يحاول راولز معالجةَ مختلف أنـواع التعسـف التي يمكن أن تؤثـرَ على تفكيرنا الراهـن، الذي يجب أن يخضـعَ إلى انضباطٍ أخلاقي للتوصل إلى وجهة نظرٍ محايدة. وقد أوضح راولز هذا الجانبَ من التمرين حتى في البيان الأول الذي دفعه إلى فكرة الوضع الأصلي:

الوضع الأصلي، بالسـمات الشـكلية التي سـميتُها 'حجاب الجهل'، هو وجهة النظر... هذه المزايا المحتملة والتأثيرات العارضة من الماضي يجب ألا تؤثرَ على الاتفاق على مبادئ تنظيم مؤسسـات البنية الأساسـية [للمجتمع] نفسِها من الحاضر إلى المستقبل.(*)

بالفعل، بالنظر إلى استخدام نظام 'حجاب الجهل'، سيكون الأطراف (أي الأفراد المضروبُ عليهم هذا الحجاب) قد اتفقوا مع بعضهم البعض عندمـا يصـل الأمر إلـى التفاوض على عقـد. في الحقيقـة، بملاحظة هذا الأمـر، يتسـاءل راولـز ما إذا كان للعقـد في الأصل حاجـة، بالنظر إلى ما سبقه من اتفاق. ويشرح أنه بالرغم من الاتفاق الذي يكون قد سبق العقد، يكون للعقد الأصلي دورٌ مهم لأن فعلَ التعاقد، حتى بالشكل الافتراضي، هو بحد ذاته مهم ولأن دراسةَ فعل التعاقد – مع 'تصويتٍ ملزم' – يمكن

(*) Rawls, *Political Liberalism* (1993), p. 23.

أن تؤثرَ على ما يقع من مداولات قبل العقد:

ما الحاجةُ، إذن، إلى اتفاق عندما لا تكون هناك اختلافات للتفاوض عليها؟ الجواب هو أن التوصلَ إلى اتفاقٍ إجماعي دون تصويتٍ ملزم ليس كتوصل كل شخص إلى الخيار نفسِه، أو إلى تشكيل القصد نفسِه. وأنْ يعطيَ الناس تعهداً فذاك يمكن أن يؤثرَ بشكلٍ مماثل على مداولات كلٍ منهم بحيث أن الاتفاقَ الناتجَ [في هذه الحال] يكون غيرَ الخيار الذي كان كلٌ منهم سيتخذه في غيرها.(*)

وهكذا، يظل العقد الأصلي مهماً عند راولز، ومع ذلك فإنَّ قدراً كبيراً من التفكير الراولزي يتعلق بمداولات ما قبل العقد، ويسير بشكلٍ ما أو بآخر على التوازي مع إجراء سميث المشتمل على التحكيم المنصف [من طرف المشاهد المحايد]. لكنَّ الذي يَميز النهجَ الراولزي، حتى في هذا الجزء، عن المقاربة السميثونية هو الطبيعةُ 'المغلقة' لتمرين المشاركة الذي يستدعيه راولز من خلال قصر 'حجاب الجهل' على أفراد مجموعةٍ بعينها هي المجموعة المدروسة.(**)

ينسجم هذا مع ميل راولز إلى الإقرار، في هذا الشأن، بـ'استحقاق العضوية' فقط دون منح ما يكفي من الاعتراف في هذا التمرين بالذات لـ'صلة التنوير'. وهذه، كما أرى حتى الآن، محدوديةٌ جدية، ومع ذلك

(*) Rawls, 'Reply to Alexander and Musgrave', in *John Rawls: Collected Papers*, p. 249. انظر أيضاً Tony Laden, 'Games, Fairness and Rawls's *A Theory of Justice*', *Philosophy and Public Affairs*, 20 (1991).

(**) ثمة فرقٌ آخرُ أيضاً بين سميث وراولز حول مقدار الإجماع الذي لنا أن نتوقعَه من الحياد والإنصاف. يمكن أن تكونَ لدينا خطوط تفكير متمايزة – ومتنافسة – تجتاز كلها اختبارَ الحياد: فمثلاً، يمكن أن تلبيَ كلها شرط سكانلون 'ألا تكونَ قابلة للرفض عقلاً'، ذاك الذي طرحه في كتابه (1998) *What We Owe to Each Other*. وهذا منسجمٌ تماماً مع إقرار سميث الأحكام المقارَنة النوعية لكنْ بدون عقد اجتماعي فريد كذاك الذي تنتظره 'العدالة بصفتها إنصافاً' من الوضع الأصلي عند راولز.

قبـل أن أنتقلَ إلى مقاربة البديل السـميثوني (الـذي تكون فيه صلة التنوير مهمـةً للغايـة)، لا بـد لـي أن أؤكـدَ مرةً أخـرى أنه، بالرغم مـن محدودية الإطـار الراولزي، فإننا نتعلم منه شـيئاً أساسـياً جداً عـن مكانة الحياد في فكرة العدالة. يبين راولز بمنطقٍ آسِـر لِمَ لا يمكن أن تكونَ أحكام العدالة شـأناً خاصاً تماماً لا سـبيلَ للآخرين إليه، وإنَّ استدعاءَه 'إطارَ تفكيرٍ عاماً' 'a public framework of thought'، لا يتطلـب بذاتـه 'عقـداً'، نقلـةٌ بالغةُ الأهميـة، يقـول: 'إننا ننظر إلى مجتمعنا ومكاننا فيه بموضوعية: ونتشـاطر مع الآخرين وجهةَ نظرٍ واحدة ولا نصدر أحكامَنا مِن ميلٍ شخصي'.(*) ما يعزز ذلك قولُه، لاسيما في كتابه الليبرالية السياسية، إنَّ معيارَ الموضوعية الأخلاقية محلَ البحث منسجمٌ في الأساس مع ما تتمتع به [الأحكام] من قوةِ إقناع في إطار تفكيرٍ عام.(**)

كيف تختلف هذه النظرية الراولزية عن مقاربةٍ إلى نظريةٍ في العدالة يمكـن أن تُسـتمَدَ من توسـعة فكرة المشـاهد المحايد لآدم سـميث؟ ثمة نقـاطُ اختلافٍ كثيرة، لكنَّ أهمَ ثلاثٍ منها هي: أولاً، إلحاحُ سـميث على ما ندعوه هنا الحياد المفتوح، الذي يسلِّم بمشروعية وأهمية 'صلة التنوير' (لا 'اسـتحقاق العضوية' فحسـب) بأفكار الآخرين؛ وثانياً التركيز النسـبي

(*) A Theory of Justice (1971), pp. 516–17؛ للاسـتزادة، انظـر section 78 in A Theory of Justice, pp. 513–20, and Political Liberalism (1993). pp. 110–16.

(**) كما بينتُ آنفا (ص؟؟-؟ [42-44 في الأصل، يرجى محو ما بين هاتين القوسين القائمتيـن بعـد تحديـد الموضع الدقيق في نسـخة ما قبـل الطبع])، يمكن أن يكونَ هناك نقاش حول ما إذا كانت مقاربة راولز معيارية وغير إجرائية على الإطلاق كما هي مقاربة هابرماس. في رأيي أن هذا التمييز سـيكون مبالغاً فيه نوعاً ما ويُسـقط بعضَ العناصر المركزية في أولويات راولز الخاصة وتوصيفه التشاور الديمقراطي المدعوم من 'قوتين أخلاقيتين' ينسبهما إلى كل الأشخاص الأحرار والمتساوين. انظـر، علـى أي حـال، Christian List, 'The Discursive Dilemma and Public Reason', Ethics, 116 (2006).

(لا المافوقي فحسب) في بحث سميث، الذي يمضي إلى ما وراء البحث عن المجتمع العادل تماماً؛ وثالثاً، التزام سميث بالتبلورات أو الإنجازات الاجتماعية (متخطياً البحثَ عن المؤسسات العادلة فحسب). ترتبط هذه الاختلافات ببعضها البعض، بهذه الطريقة أو تلك، لأن في إمكان مدِ نطاق الاهتمام بالآراء إلى ما وراء حدود الإقليم أو الكيان السياسي المحلي السماحَ بتناول عددٍ أكبرَ من المبادئ غير المتفقة في الإجابة على طائفةٍ شديدة التنوع من المسائل المتعلقة بالعدالة. سيكون هناك، بالطبع، تباعدٌ كبير بين الآراء المحايدة المختلفة - من البعيد والقريب - لكنَّ من شأن هذا أن يؤديَ - لِما ورد ذِكره في المقدمة مِن أسباب - إلى ترتيبٍ اجتماعي غيرِ كامل، قائمٍ على أزواجٍ مرتبةٍ ترتيباً منسجماً، وهذا الترتيب غيرُ الكامل يمكن اعتبارُه مشتَرَكاً بين الجميع. وإنَّ تناولَ هذا الترتيب الجزئي المشترك والتفكيرَ فيما يشتمل عليه من اختلافات (متعلقة بالأجزاء غير الكاملة فيه) يمكن أن يغنيَ إلى حدٍ بعيد النقاش العام في العدل والظلم.(*)

'المشاهد المحايد' عند سميث هو، بالطبع، أداةُ تدقيقٍ نقدي ونقاشٍ عام. وبالتالي، لا حاجةَ بي إلى البحث عن الإجماع أو الاتفاق التام على النحو الذي يتطلبه القيد المؤسسي في نظرية عدالة راولز.(**) وإنَّ أيَ اتفاق

(*) ومع ذلك، فإنه يجعل من الصعب جداً توقعَ إمكانية التوصل بالإجماع إلى تحديد مجتمع عادل تماماً. يكفي الاتفاق على خطوات محددة لتعزيز العدالة للعمل العام (ما سمّيناه آنفاً 'الأساس التعددي')، وفي هذا الاتجاه، لا حاجة إلى الإجماع على طبيعة المجتمع العادل تماماً.

(**) ولكن، كما بيَّنا آنفاً، يمضي تفكير راولز العام بعيداً إلى ما وراء نمذجته المعيارية بالفعل، فبالرغم من السمات الأساسية لنظريته المافوقية، القائمة على ترجمة مداولات الوضع الأصلي إلى مبادئ تُقيم بشكل صارم هيكليةً مؤسسية معينة لمجتمع عادل، يسمح راولز بالفعل لنفسه بالتفكير على هذا النحو: 'بالنظر إلى العوائق الكثيرة أمام الاتفاق في التقييم السياسي حتى بين العقلاء، فإننا لن نتوصل دوماً، أو ربما في أحيان كثيرة، إلى اتفاق' (*Political Liberalism*, p. 118). يبدو

يمكـن أن ينشـأ لا يحتـاج إلـى أن يذهب أبعدَ مـن أن يكونَ ترتيبـاً جزئياً محـدودَ الصياغـة، يمكنه مع ذلـك الإتيانُ بموادَ مُحكمـةٍ ومفيدة. وعليه، فـإنَّ الاتفاقـاتِ التي يُتوَصل إليها لا تحتاج إلى اشـتراط أن يكونَ طرحٌ ما فريـداً فـي عدالتـه، بل ربما أن يكونَ عادلاً بقدرٍ معقولٍ فحسـب، أو على الأقل غيرَ جائر بشـكلٍ سـافر. بالفعل، يمكن أن تتعايشَ متطلباتُ التطبيق المعقول، بشكلٍ أو بآخر، مع قدرٍ لا بأس به من النقص أو الخلافات غير المحسـومة. ويمكـن أن يكونَ الاتفاق المنتَظر أن ينشـأ مـن إطار النقاش العام نوعاً جزئياً لكنه مفيد من الاتفاقات.

حول تفسير راولز سميث

هنـاك أوجـه تشـابه جوهريـة وكـذا اختلاف بيـن الحيـاد المفتوح للمشـاهد المحايد وبين الحياد المغلق للعقد الاجتماعي. السـؤال الذي يمكـن أن يُطـرَح: هل يسـتطيع المشـاهد المحايد فعلاً أن يكونَ أسـاسَ مقاربـةٍ قابلـةٍ للتطبيق على التقييم الأخلاقي أو السياسـي دون أن يكونَ، بشـكلٍ مباشـر أو غير مباشر، عالةً على شكلٍ من أشكال الحياد المغلق، كالعقد-اجتماعية؟ في الحقيقة، طرق جون راولز نفسُه هذه المسألة في كتابـه نظريـة فـي العدالة، في معـرض تعليقه على الأداة العامة المسـماة المشاهد المحايد (*A Theory of Justice*, section 30, pp. 183-92).

يفسر راولز مفهومَ المشاهد المحايد كمثالٍ خاص لمقاربة 'المراقب المثالي' 'ideal observer' (ص 184). تتيح الفكرة، من منظوره، قدراً من الحريـة، كمـا يقول وقولُه حق، في كيفية الانتقـال إلى جعل المفهوم أكثرَ دقة. يشرح ذلك على طريقته فيقول: 'ليس ثمة تعارضٌ حتى الآن بين هذا

هـذا صحيحـاً تمامـاً، وإنْ لـم يكُ واضحـاً كلَ الوضوح كيف ينـدرج هذا الإدراك في البرنامج الراولزي لبناء المؤسسـات الأولية للمجتمع بما ينسـجم والتعاقدات الخاصة الفريدة التي تعكس تواضعاتٍ تامة بين الأطراف المعنية.

التعريـف وبين العدالـة بصفتها إنصافاً' (ص 184). بالفعل، قد يحصل أن يقرَ مشـاهدٌ عقلاني ومحايد نظاماً اجتماعياً إذا وفقط إذا كان يلبي مبادئ العدالة المتبناة في النظام العَقْدي' (ص 185-85).

لا شك هذا تفسيرٌ محتمل لـ'المراقب المثالي'، لكنه ليس بالتأكيد، كمـا رأينـا، هو مفهومَ سـميث لـ'المشـاهد المحايـد'. والحـالُ بالفعل أنَّ المشـاهد يسـتطيع ملاحظـة ما يمكـن توقُّعُه لو كانت هنـاك محاولةٌ للتوصـل إلى عقدٍ اجتماعيٍ راولزي، لكنَّ سـميث يطلب من المشـاهد المحايـد أن يمضـيَ إلـى مـا وراء ذلك ويـرى على الأقل كيف سـتبدو المسـائل في 'أعين الآخرين'، من منظور 'المشـاهدين الحقيقيين' – من البعيد والقريب.

ويمضـي راولـز كذلك إلى القول إنه 'في حين يمكن رفدُ تعريف المشاهد المحايد بوجهة النظر العقدية، ثمة طرقٌ أخرى لإعطائه أساساً اسـتدلالياً' (ص 185). لكنَّ راولز يلتفت بعد ذلك، وهذا غريب، إلى كتابـات ديڤيـد هيوم بدل كتابات آدم سـميث. فيقوده ذلك، ولا غرابة، إلـى جعـل المشـاهد المحايد يعتمـد علـى 'قناعـاتٍ' 'satisfactions' متولـدةٍ من الدراسـة المتعاطفة لخبرات الآخريـن، مبيِّناً أن: 'قوةَ قبولِهِ [أي المشـاهد المحايـد] تتحدد بتـوازنِ القناعات التـي تعاطَفَ معها' (ص 186). يأخـذ هـذا، بـدوره، راولز إلى بيان أنَّ المشـاهدَ المحايد يمكـن أن يكـونَ حقـاً 'نفعياً تقليديـاً' متخفياً. وبعد أن قـدمَ راولز هذا التشخيصَ الغريبَ للغاية، بات رده، بالطبع، متوقعاً تماماً – وقوياً. فهو يشـير إلـى أنه تطـرَّق حتى في الفصل الأول من نظريـة في العدالة إلى وجهـة النظر تلك، ووجد سـبباً للاسـتغناء عن تلـك المقاربة لأن 'ثمة معنىً تفشـل به النفعية التقليدية في أن تأخذ على محمل الجد التمايزَ بين البشر' (ص 187).

ويُـدرج راولز آدمَ سـميث بين مؤيديه الأوائـل إلى جانب هيوم، في

مناقشته تاريخَ النفعية التقليدية، مضيفاً مزيداً من الالتباس.(*) وهذا خطأٌ جسيم في التشخيص، لأن سميث كان قد رفض بقوة الطرحَ النفعي بتأسيس فكرتَيْ الخير والصواب على اللذة والألم، وردَّ بازدراء فكرةَ أن التفكيرَ اللازمَ للأحكام الأخلاقية المعقدة يمكن اختزالُه ببساطة إلى حساب اللذة والألم، أو بعبارةٍ أعم، اختزال مختلف الاعتبارات ذات الصلة إلى 'صنفٍ واحد من الملاءمة'.(**)

وهكذا، يكون التفسيرُ الراولزي لآدم سميث واستخدامِه 'المشاهد المحايد' مغلوطاً كلُه.(***) الأهمُ من ذلك، أن مقاربةَ المشاهد المحايد لا تحتاج في الحقيقة إلى أن تستندَ لا إلى العقد-اجتماعية الراولزية ولا إلى النفعية التقليدية البنتامية – وهما الخياران الوحيدان اللذان يتناولهما راولز. بل، إنَّ نوعَ الشواغل الأخلاقية والسياسية التي يناقشها راولز نفسُه بشكلٍ مضيء جداً هي بالضبط ما يتعين على المشاهد المحايد أن يتصارعَ معه، دون الإلحاح الزائد (والتعسفي حتماً، في رأي سميث) على الحياد المغلق. وفي مقاربة المشاهد المحايد، تظل الحاجةُ قوية إلى نظام معرفة

(*) Rawls, *A Theory of Justice*, pp. 22–3, footnote 9.

(**) Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, VII, ii, 2, 14, p. 299.

(***) ومن الغريب ألا يلتفتَ راولز كثيراً إلى كتابات سميث، لاسيما *The Theory of Moral Sentiments*، بالنظر إلى تضلعه من تاريخ الأفكار وكرمه الشديد في عرض أفكار الآخرين. ففي مؤلفه بعيد الأثر محاضرات في تاريخ الفلسفة الأخلاقية تحرير باربرا هرمان (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000)، ذكَر سميث في خمسة مواضع، لكنَّ هذه الإشارات العابرة اقتُصرَت على كونه (1) بروتستانتياً، (2) وصديقَ هيوم، (3) ومستخدماً خفيفَ الظل للكلمات، (4) واقتصادياً ناجحاً (5)، ومؤلفَ *Wealth of Nations* الذي نُشر في العام نفسه (1776) الذي توفي فيه ديڤيد هيوم. بل من المدهش، بصفة عامة، كيف أن أستاذَ الفلسفة الأخلاقية بجامعة غلاسغو، الذي كان ذا أثر قوي في الفكر الفلسفي لعصره (بما في ذلك فكر كانط) لم يحظَ إلا بهذا القدر الضئيل من الاهتمام من فلاسفة الأخلاق في عصرنا هذا.

التفكير الأخلاقي والسياسي، ويظل مطلبُ الحياد مهيمناً: ولا تغيب سوى صفة 'الانغلاق' لهذا الحياد. يستطيع المشاهد المحايد العملَ والتنوير دون أن يكونَ لا طرفاً في العقد الاجتماعي ولا نفعياً متخفياً.

محدوديات 'الوضع الأصلي'

الوضع الأصلي أداةٌ لتوليد مبادئ العدالة من خلال استخدام تفسير خاص للإنصاف يمكن إخضاعُه للتدقيق من زوايا مختلفة. وهناك مسألةُ كفاية الدافع، لاسيما إمكانية أن يكونَ التفكيرُ الراولزي مقتصراً كلَ الاقتصار على أسباب 'الحصافة الزائدة' 'extended prudence'، ومقيداً تفكيرَ 'العقلاء' في الكيفية التي يستطيعون بها في النهاية الإفادةَ من 'التعاون مع الآخرين'.(*) يمكن اعتبارُ هذا الأمر شيئاً من قبيل المحدودية العامة لوُسْع التفكير المحايد المقولب في مقاربة العقد الاجتماعي الدقيقة، لأن عقداً من هذا النوع، كما قال توماس هوبس، هو في الأساس أداةٌ للتعاون المربح المتبادل. لا يحتاج الحيادُ دوماً إلى أن يأخذَ شكلَ ارتباطٍ تعاوني مربح للطرفين، ويمكن أن يستوعبَ كذلك واجباتٍ أحاديةِ الجانب يمكن أن نتقبَلَها لما نتمتع به من قدرةٍ على تحقيق نتائجَ اجتماعيةٍ ذات قيمة في نظرنا (دون الإفادة بالضرورة من هذه النتائج).(**)

سأركز فيما يلي على بعض المسائل النوعية المرتبطة ارتباطاً قوياً بالشكل المغلق للحياد المتبَع في الوضع الأصلي.(***) يمكن إدراج

(*) انظر *Political Liberalism* (1993). يمكن أن يعثرَ المرء على تناقض مباشر في معيار توماس سكانلون الأكثرَ عموميةً الذي لا يعتمد على الحصافة الزائدة (*What We Owe to Each Other*, 1998).

(**) سأتناول هذه المسألة بالبحث في الفصل 8، 'العقلانية والآخرون'، والفصل 9 'تعدد مسارات التفكير المحايد'.

(***) سأعتمد في النقاش الذي سيلي على تحليل سابق قدمته في مقالة لي بعنوان 'Open and Closed Impartiality', *Journal of Philosophy*, 99 (September 2002).

المحدوديات الممكنة تحت العناوين الثلاثة العامة التالية:

(1) الإهمال البرّاني *Exclusionary neglect* [أفضل تسميته 'إهمال البراني'، فهذا أوضح]: يمكن أن يَستبعدَ الحيادُ المغلق صوتَ الناس الذين لا ينتمون إلى المجموعة المدروسة، لكنَّ حياتَهم تتأثر بقرارات تلك المجموعة. ولا تُحَل هذه المشكلة حلاً كافياً بصياغاتٍ متعددة المراحل من الحياد المغلق، كما في 'قانون الأمم' عند راولز.

لا تنشأ هذه المشكلة إذا كانت القرارات المتخذة من جانب المجموعة المدروسة (في الوضع الأصلي، مثلاً) لا تؤثر على أحد خارج هذه المجموعة، وإنْ كان من شأن هذا أن يكونَ شيئاً استثنائياً للغاية إلا أن يكونَ الناس يعيشون في عالمٍ من المجتمعات المحلية المنعزلِ بعضُها عن بعض. يمكن أن تزدادَ هذه المشكلةُ صعوبةً أمام العدالة بصفتها إنصافاً في معالجة العدالة عبر الحدود، لأنَّ البنيةَ الاجتماعية الأساسيةَ المختارة لمجتمعٍ ما يمكن أن يكونَ لها تأثير لا على حيوات الناس الذين يعيشون في ذلك المجتمع فحسب، بل على حيواتِ أناسٍ آخرين كذلك (غيرِ مشمولين بالوضع الأصلي في ذلك المجتمع). وقد يكون هناك قدرٌ كبير من الضيق دون شكوى.

(2) التنافر الجُوّاني *Inclusionary incoherence* [أفضل تسميته 'تنافر الجواني'، فهذا كذلك أوضح]: يمكن أن تنشأ حالاتُ تنافر في تمرين 'إغلاق' المجموعة عندما يُحتمل أن تؤثرَ القرارات التي تتخذها مجموعةٌ مدروسةٌ ما على حجم أو تركيبةِ هذه المجموعةِ نفسِها. فمثلاً، عندما يتأثر حجمُ أو تتأثر تركيبة السكان في البلد (أو الكيان السياسي) نفسِه - بشكلٍ مباشر أو غير مباشر - بالقرارات المتخذة في الوضع الأصلي (لاسيما، اختيار البنية الاجتماعية الأساسية)، ستتغير عضوية المجموعة المدروسة بالقرارات التي أريدَ أن تتخذَها المجموعة نفسُها. فلا يمكن الترتيباتِ البنيوية، كـ'مبدأ التفاوت' لراولز، إلا أن تؤثرَ على

نمط العلاقات الاجتماعية – والبيولوجية – فتولِّد بالتالي تجمعاتٍ سكانيةً مختلفةَ الحجم والتركيبة.(*)

(3) ضيق الأفق الإجرائي *Procedural parochialism*: ابتُكِر الحياد المغلق للتخلص من الانحياز إلى المصالح أو المرامي الشخصية للأفراد في المجموعة الدراسية، لكنه لم يُصمَم لمعالجة محدوديات الانحياز إلى أشكال التعصب أو التحيز المشتركة في المجموعة الدراسية نفسِها.

لم تلقَ المشكلتان الأخيرتان (أي، 'ضيق الأفق الإجرائي' و'تنافر الجُوّاني') أيَ اهتمامٍ منهجي على الإطلاق في الأدبيات العامة، بل لم تُستبَن إلا قليلا. أما المشكلة الأولى، 'إهمال البراني'، في المقابل، فحظيتْ بالفعل بكثيرٍ من الاهتمام، بشكلٍ أو بآخر. وسأبدأ بمعاينة هذه المشكلة الأكثر استبانةً نسبياً في النموذج الراولزي للإنصاف، أعني إهمال البراني.

إهمال البرّاني والعدالة العالمية

ثمة مسألةٌ مهمة هنا كما لا يخفى في إهمال مصالح وآراء أولئك الذين ليسوا طرفاً في العقد الاجتماعي لكيانٍ سياسيٍ ما لكنهم يتحملون مع ذلك نتائجَ القرارات التي تُتخذ في هذا الكيان. وأرى كذلك أن علينا، في هذا السياق، أن نبصرَ بوضوح ما الذي يجعل مطالبَ 'العدالة

(*) لا يعني هذا إنكارَ الوجود المحتمل لما يدعوه الطوبولوجيون 'النقطة الثابتة' 'fixed point' (بالافتراضات المناسبة للاستمرارية) بحيث أن القرارات المتخذة في مجموعةٍ دراسية معينة تعود بالضبط على المجموعة نفسِها (كائناً ما كان احتمال ذلك التطابقِ بعيداً). لكنَّ مشكلة التنافر [الجُواني] المحتمَل لا يمكن استبعادُها، على الأقل، عموماً عندما تؤثر القرارات التي تتخذها مجموعةٌ دراسيةٌ معينة على تركيبة المجموعة نفسِها.

العالميـة' تختلـف اختلافـاً كبيراً عن مطالب 'العدالـة الدولية'.(*) إنَّ لدى الحيـاد المفتوح هنا ما يقدم مـن تبصرات في هذا الموضوع الصعب، من خلال أدواتٍ كمشاهد سميث المحايد. فالعلاقات بين البلدان أو الكيانات السياسـية المختلفـة قائمـةٌ فـي كل مكان فـي العالَم المعتمـدِ بعضُه على بعض، وتتفاعل فيما بينها. وقد طرق جون راولز نفسُـه، بين آخرين، هذه المسألةَ بالتحديد في سياق بحثه العدالةَ عبر الحدود وذلك بطرحه 'قانون الأمم' 'the law of peoples'، الذي يستدعي وضعاً أصلياً ثانياً بين ممثلي مختلف الكيانات السياسية (أو 'الأمم').(**) وقد بحث آخرون أيضاً، منهم تشـارلز بايتز وبرايان بـاري وتوماس پوجي، هذه المسـألة واقترحوا طرقاً ووسائلَ للتعامل معها.(***)

(*) حاولتُ تحديدَ هذه المسائل في مشاركتي 'Global Justice: Beyond International Equity', in Inga Kaul, I. Grunberg and M. A. Stern (eds), *Global Public Goods: International Cooperation in the 21st Century* (Oxford: Oxford University Press, 1999)، وكذلـك فـي مشـاركتي 'Justice across Borders', in Pablo De Greiff and Ciaran Cronin (eds) *Global Justice and Transnational Politics* Cambridge, MA: MIT Press, 2002)، المقدَّمة في الأصل كمحاضرة في احتفالات الذكرى المئوية لجامعة دي پول بشيكاغو في سبتمبر 1998.

(**) John Rawls, 'The Law of Peoples', in Stephen Shute and Susan Hurley (eds), *On Human Rights* (New York: Basic Books, 1993), and *The Law of Peoples* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999).

(***) انظر Charles R. Beitz, *Political Theory and International Relations* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1979); Brian Barry, *Theories of Justice*, vol. 1 (Berkeley, CA: University of California Press, 1989); Thomas Pogge, *Realizing Rawls* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1989); Thomas Pogge (ed.), *Global Justice* (Oxford: Blackwell, 2001); Deen Chatterjee (ed.), *The Ethics of Assistance: Morality and the Distant Needy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004); Thomas Pogge and Sanjay Reddy, *How Not to Count the Poor* (New York: Columbia University Press, 2005).

تشتمل طريقة راولز لتناول المسألة على استدعاء 'وضع أصلي' آخر، يضم هذه المرة ممثلين عن مختلف 'الشعوب' أو 'الأمم'. يمكن، بشيء من التبسيط الزائد - غير المهم في السياق الراهن - اعتبار 'الوضعين الأصليين'، على التوالي، الأول وطني داخلي*intra*national (بين أفراد الوطن الواحد) والثاني دولي *inter*national (بين ممثلي الأوطان المختلفة). وكل تمرين من هذين هو تمرينُ حيادٍ مغلق، لكنهما يغطيان معاً سكانَ العالم أجمع.

لا يلغي هذا الإجراء، بالطبع، اللاتناسب asymmetry بين مختلف جماعات البشر المتأثرين، وذلك لتباين مُقدَّرات وفرص مختلف الكيانات السياسية، وسيكون هناك تباينٌ واضح بين تغطية سكان العالم بسلسلةٍ من تمارين الحياد ذات المراتب المختلفة في الأولوية a sequence of prioritized impartialities (كما في طريقة راولز) وبين تغطيتهم بتمرينِ حيادٍ واحدٍ شامل one comprehensive exercise of impartiality (كما في النسخة 'الكوسموپوليتانية' للوضع الأصلي عند راولز، كما قدمها توماس پوجي وآخرون). ومع ذلك، ستبدو فكرةُ تمرين عالمي واحد للعقد الاجتماعي لسكان العالم كافة غيرَ واقعية إلى حدٍ بعيد - الآن أو في المستقبل القريب. ثمة فجوةٌ مؤسسيةٌ هنا، لاشك في ذلك.(*)

لكنَّ الذي يجب ألا ننساه أنَّ إدراكَ هذه النقطة العملية القوية لا يحتاج إلى استبعاد إمكانية استدعاء بصائرِ وعِبَرِ 'إطار التفكير العام' 'public framework of thought' العابر للحدود، كما حاول سميث

(*) سيبدو تشككُ توماس ناجل في العدالة العالمية، في مقالته 'The Problem of Global Justice' (*Philosophy and Public Affairs*, 33 (2005))، ذاك الذي مر في المقدمة، أكثرَ صلةً بكثير بالبحث عن عقد اجتماعي كوسموپوليتاني منه بالبحث عن العدالة العالمية من خلال مسار حياد مفتوح سميثوني أقلَ تطلباً. والعقدُ الاجتماعي الكوسموپوليتاني أشدُ اعتماداً على المؤسسات العالمية منه على المقاربة السميثونية 'الأكثر رخاوة'.

(وكثيرٌ غيرُه) أن يفعل. إذْ لا تتوقف صلةُ ولا هو يتوقف تأثيرُ النقاشات العالمية على وجود دولةٍ عالمية أو حتى منتدىً عالمي حَسنِ التنظيم للاتفاقيات المؤسسية العملاقة.

بعبارةٍ أقرب، حتى في العالَم المنقسم سياسياً هذا الذي نعيش فيه، يجب علينا أن ندركَ تماماً حقيقةَ أن الأشخاصَ المختلفين عبر الحدود لا يتعين عليهم العملُ من خلال العلاقات الدولية (أو 'البين-أممية') فحسب. العالم مُفرِّق لاشك في ذلك، لكنه يفرِّق بطرق مختلفة diversely divisive، وليس تقسيمُ سكان العالم إلى 'أمم' أو 'شعوب' متباينة هو خطَ التقسيم الأوحد.(*) ولا التقسيمُ الوطني له أولويةٌ ظاهرة على غيره من التقسيمات أو التصنيفات (كما يُفترض ضمناً في قانون 'الأمم').

إنَّ علاقاتِ ما بين الأشخاص عبر حدود البلدان تمضي أبعدَ بكثير مما تمضي إليه التفاعلاتُ الدولية بطرقٍ مختلفةٍ كثيرة. وسيكون الوضع الأصلي لـ'الأمم' أو 'الشعوب' قاصراً جداً في التعامل مع كثيرٍ من تأثيرات النشاط البشري العابر للحدود. فإنْ كان لآثار عمل الشركات العابرة للحدود[، مثلاً،] أن تقيَّمَ وتدقَّق، فينبغي النظرُ إليها لما هي، أي

(*) من المثير للاهتمام اقتراحُ أولويةِ تقسيم واحدٍ محدد لسكان العالم في كثير من النقاشات السياسية المختلفة، يمنح فخرَ المكان لفئاتٍ مفردةٍ متفاوتة، بالترتيب واحداً بعد الآخر. من أمثلة التقسيم النِّدّي التصنيفُ الذي يقوم عليه ما يسمى 'صراع الحضارات' (Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of the World Order* (New York: Simon & Schuster, 1996))، لأن الفئات الوطنية أو القائمة على الكيان السياسي لا تتطابق مع فئات الثقافة أو الحضارة. وإنَّ تعايش هذه المزاعم النِّدية بحد ذاته يبيِّن لِمَ تحجب هذه التقسيمات التي يُفترض أنها تأسيسية – ظاهرياً للأخلاق والسياسة – بسهولة الصلة التنافسية للتقسيمات الأخرى والحاجة، ارتباطاً بذلك، إلى اعتبار الهويات البشرية الأخرى حول العالم. تجد هذه المسألة مشروحةً بتفصيلٍ أوفى في كتابي *Identity and Violence: The Illusion of Destiny* (New York: W. W. Norton & Co., and London and Delhi: Penguin, 2006).

شركات تعمل بلا حدود، وتتخذ قراراتٍ لمصلحة العمل التجاري تتصل بالتسجيل القانوني والملاذات الضريبية وما شابه من مسائل. ويكاد يكون من غير المناسب إدراجُها في نموذج 'شعبٍ' واحد يؤثر على 'شعبٍ' آخر (أو 'أمةٍ' واحدة تؤثر على 'أمةٍ' أخرى).

بالمثل، لا تحتاج الروابط التي تربط ما بين البشر بعلاقات الواجب والاهتمام عبر الحدود إلى أن تعملَ من خلال التجمعات السكانية بالبلدان المعنية.(*) للتوضيح، تميل ناشطةٌ نسويةٌ بأمريكا، مثلًا، تريد أن تفعلَ شيئاً لرفع مظاهرَ معينة من الحيف الواقع على النساء ببلدٍ كالسودان، مثلاً، إلى الاعتماد على نوعٍ من الألفة لا تحتاج كي تنجحَ إلى أن تمرَ عبر تعاطف الأمة الأمريكية مع مشكلات الأمة السودانية. فهويتُها كامرأة بين النساء أو كشخص (رجلاً كان أم امرأة) تحركه الهمومُ النسوية قد تكون أهمَ في سياقٍ معين من جنسيتها، وربما أمكن تقديمُ وجهة النظر النسوية بتمرينِ 'حياد مفتوح' دون أن تكونَ 'تابعةً' للهويات الوطنية. مِن الهويات الأخرى التي يمكن استدعاؤها على نحوٍ خاص في تمارينِ 'حياد مفتوح' أخرى الطبقةُ الاجتماعية، واللغة، والأدب، والمهنة، الخ، ويمكن أن توفرَ هذه الهويات وجهاتِ نظر مختلفة ومتنافسة حول أولويات السياسات الوطنية.

حتى الهوية الإنسانية - ولعلها أبسط الهويات - يمكن، عندما تُدرَك تماماً، أن تسهمَ في توسيع وجهة نظرنا بشكلٍ ملائم. فقد لا تمر واجباتُنا كبشر من خلال انتمائنا إلى مجموعاتٍ سكانيةٍ أصغر 'كالشعوب' أو 'الأمم'. بالفعل، يمكن أن تقومَ المتطلبات المعيارية المتأتية من 'الطبيعة

(*) تجد مختلفَ القنوات التي يمكن أن يتفاعلَ من خلالها الناس مع بعضهم البعض عبر العالم اليوم، والأهمية الأخلاقية والسياسية لهذه القنوات مشروحةً في David Crocker, *Ethics of Global Development: Agency, Capability and Deliberative Democracy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

الإنسـانية' 'humanity' أو 'الإنسانية' 'humaneness' على انتمائنا إلى فئةٍ أوسـع من الكائنات البشـرية، بصرف النظر عن جنسـياتنا الخاصة أو مِللنا أو انتماءاتنا القبلية (القديمة أو الحديثة).(*)

تعتمـد الارتباطـات السـلوكية للتجـارة العالميـة والثقافـة العالميـة والسياسات العالمية والخيرية العالمية حتى الاحتجاجات العالمية (كتلك التي جرت مؤخراً في شوارع سياتل أو واشنطن أو ملبورن أو براغ أو كيبيك أو جنوة) على العلاقات المباشـرة بين البشـر - بمعاييرهم، ومشتملاتهم، وأولوياتهـم هم المتصلة بتصانيفَ مختلفة. يمكن، بالطبع، تأييدُ أو تدقيقُ أو انتقادُ هذه الأخلاقيات بطرقٍ شتى، حتى بالاستعانة بالعلاقات الأخرى مـا بيـن المجموعـات، لكن لا حاجةَ إلـى تقييدها - أو حتى ترشـيدها - بالعلاقـات الدوليـة (أو بـ'قانون الأمم'). فثمة نوعٌ من الاسـتبداد الفكري في اعتبار التقسـيمات السياسـية للدول (الدول الأمم، في المقام الأول)، بشـكلٍ ما، أساسـية، واعتبارها لا قيوداً عمليةً ينبغي معالجتها فحسب، بل تقسيماتٍ ذاتَ أهميةٍ أساسية في الأخلاق والفلسفة السياسية.(**) وقد تضم

(*) يجب، مع ذلك، تمييزُ طبيعة التفكير القائم على الهوية، حتى أكثر أنواعه تسامحاً، بما في ذلك هوية الانتماء إلى مجموعة الكائنات البشـرية، عن تلك الآراء حرصاً على عدم استخدام أي انتماء مشترك بعينه، مع استدعاء المعايير الأخلاقية بالرغم من ذلك (كالطيبة، أو الإنصاف أو الإنسانية، على سبيل المثال) التي يُتوقع أن تكونَ نبراساً لسلوك أي إنسان. لكني لن أمضيَ في هذا التمييز أبعد من ذلك (انظر كتابي *Identity and Violence: The Illusion of Destiny* (New York: W. W. Norton & Co., and London: Penguin, 2006).

(**) ثمة مسـألةٌ ذات صلة باسـتبداد الحظوة التي تتمتع بها هوية 'ثقافية' أو عنصرية' مزعومـة علـى سـائر الهويـات وعلى الشـواغل غير القائمة علـى الهوية؛ حول هذه المسـألة انظـر Anthony Appiah and Amy Gutmann, *Color Conscious: The Political Morality of Race* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1996), and Susan Moller Okin, with respondents, *Is Multiculturalism Bad for Women?* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999).

جماعاتٍ متنوعةً كثيرةً جداً، بهوياتٍ تتراوح بين اعتبار المرء نفسَه رجلَ أعمـال أم عامـلاً، أو اعتبار الجنس: امـرأةً أم رجلاً، مؤمناً بالحرية الفردية أم محافظـاً أم اشـتراكياً، غنيـاً أم فقيراً، عضواً في هـذه الجماعة المهنية أم في تلك (أطباء أم محامين، مثلاً).(*) كما يمكن التوسـلُ بتجمعاتٍ بشـريةٍ متنوعةٍ جداً. باختصار، العدالةُ الدولية تَقصُر عن أن تكون عدالةً عالمية.

ولهـذه المسـألة تأثيـرٌ أيضاً على النقاشـات المعاصـرة حول حقوق الإنسـان. يقوم مفهوم حقوق الإنسـان على المشاركة في الإنسانية. وهذه الحقوق ليست مستمدةً من المواطنة في أي بلد، أو من الانتسابُ إلى أي أمة، ولكنْ يُفترَض أنها مطالبُ أو مسـتحقات لكل كائنٍ بشري. وبالتالي، فهـي تختلـف عن الحقوق التي أوجبها الدسـتور وضَمِنهـا لأناسٍ معينين (كالمواطنين الأمريكيين أو الفرنسـيين)؛ مثلاً، فحق الإنسـان [أي إنسان] فـي ألا يتعـرضَ للتعذيـب أو لهجمـاتٍ إرهابية؛ هذا الحق مقـرَّرٌ بصرف النظر عن البلد الذي يحمل هذا الشـخص جنسـيتَه، كذلك وبصرف النظر تماماً عما تود حكومة ذلك البلد - أو أي بلدٍ آخر - أن توفرَ أو تؤيدَ من حق.

وفي [محاولة] تخطي محدوديات 'إهمال البراني'، يمكن استخدام فكرة الحياد المطلق المتضمَنة في مقاربةٍ عالمية، من نوع تلك التي ترتبط ارتباطاً وثيقاً بمفهوم المشاهد المحايد لسميث. يوضح هذا الإطارُ العريض للحياد بشـكلٍ خاص لِمَ يجب ألا تكونَ اعتبارات حقوق الإنسـان، ومنها أهميـة حمايـة الحقـوق الفردية الأساسـية المدنية والسياسـية، معلَقةً على المواطنـة أو الجنسـية، ولِـمَ لا ينبغـي ألا تكونَ معلقةً دسـتورياً على عقدٍ

(*) بالمثـل، يركـز الناشـطون المتفرغـون للعمل مع المنظمات غيـر الحكومية العالمية (كمنظمـة الإغاثـة الدوليـة، مثـلاً، أو منظمـة العفو الدوليـة، أو أطباء بلا حدود، أو هيومـن رايتـس ووتش، وغيرهـا) صراحةً على انتماءات وزمالات تتخطى الحدود الوطنية.

اجتماعـي وطنـي. كذلك، لا حاجةَ إلى افتراض وجودِ حكومةٍ عالمية، أو حتى إلى استدعاء عقدٍ اجتماعيٍ عالميٍ افتراضي. يمكن اعتبار 'الواجبات المنقوصة' المرتبطة بالاعتراف بحقوق الإنسان تقع على عاتق أي شخص يكون في وضعٍ يتيح له أن يساعد.(*)

يتيح الدور المحرِّر للحياد المفتوح فتحَ الباب إلى تناول أنواعٍ مختلفة من الآراء غير المتحاملة وغير المنحازة، ويشجعنا على الإفادة من التبصراتِ الآتية من مشاهدين محايدين موجودين في أماكنَ مختلفة. وإننا بتمعننا في هذه التبصرات معاً، قد يظهر لنا لزاماً نوعٌ من الفهم المشترك، لكنْ لا حاجةَ إلى افتراض أنَّ في الإمكان تسويةَ الاختلافات الناشئة من تباين الآراء كلِها علـى نحـوٍ مماثل. وكمـا تقدَّم بيانُه، يمكـن أن يأتيَ التوجيـه المنهجي إلى اتخاذ قراراتٍ عقلانية من تراتيبَ غير كاملة تعكس تعارضاتٍ غير مسـواة. بالفعل، فقد أوضحت الأدبيات الأخيرة في 'نظرية الخيار الاجتماعي'، التي تتيـح التوصـلَ إلى أشـكالٍ مخففة من النتائـج (كالتراتيـب الجزئية partial orderings)، أنَّ الأحـكامَ الاجتماعيـة لا تصبح عديمةَ الجدوى أو معضلةً لا يُرجَى لها حل لمجرد أن العملية التقييمية تترك كثيراً من أزواج [البدائل] دون ترتيب وكثيراً من التعارضات دون تسوية.(**)

فلظهور فهمٍ مشترك ومفيد لكثيرٍ من المسائل الجوهرية في الحقوق والواجبـات (وكذا مسـائل الصواب والخطأ) لا حاجـةَ إلى الإلحاح على وجـوب الاتفـاق علـى تراتيبَ كاملة أو تقسـيماتٍ مقبولة بشـكلٍ شـامل للعدل، منفصلةٍ بدقة عن الظلم؛ فمثلاً، لا يتطلب التصميمُ المشترك على

(*) سـأتناول هذه المسـائل بتفصيلٍ أوفى في الفصل 17، 'حقوق الإنسـان والموجبات العالمية'.

(**) انظـر Kenneth Arrow, Amartya Sen and Kotaro Suzumura (eds), *Social Choice Re-examined* (Amsterdam: Elsevier, 1997). وانظر أيضاً Isaac Levi, *Hard Choices* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986).

الكفاح للقضاء على المجاعات، أو جرائم الإبادة الجماعية، أو الإرهاب، أو الرق، أو الترفع عن المساءلة، أو الأمية، أو الأوبئة، الخ إلى أن يكونَ هناك اتفاقٌ واسعٌ مشابه على الصيغ المناسبة لحقوق الوراثة، أو جداول ضريبة الدخل، أو مستويات الحد الأدنى للأجور، أو قوانين حقوق النشر. فالصلة الأساسية للآراء المتباينة - وبعضُها متطابق وبعضُها الآخر متباعد - هي جزءٌ من الفهم الذي يميل الحياد المفتوح إلى توليده. وما ثَم شيءٌ انهزامي في هذا الإدراك.

تنافر الجواني ورخاوة المجموعة الدراسية

إنَّ حقيقةَ أنَّ أعضاءَ المجموعة الدراسية لهم وضع في تمرين العقد الاجتماعي لا يتمتع به مَن ليسوا أعضاءَ في هذه المجموعة تخلق مشكلاتٍ حتى عندما نحصر اهتمامَنا بمجتمعٍ واحد - أو 'شعبٍ' واحد فقط. وقد يتغير حجم التركيبة السكانية مع السياسات العامة (سواءٌ أكانت هذه 'سياساتٍ سكانية' بحتة أم لا) وقد يتغير السكان حتى مع 'البنية الأساسية' للمجتمع. فأيُّ إعادةٍ ترتيب للمؤسسات الاقتصادية أو السياسية أو الاجتماعية (بما في ذلك قواعد من قبيل 'مبدأ التفاوت' 'difference principle') ستميل، كما برهن ديريك پارفِت بوضوح، إلى التأثير على حجم وتركيبة المجموعة التي ستولَد من خلال ما يطرأ من تغييرات على الزيجات والتزاوجات والمساكنات وغير ذلك من مَعلمات التكاثر.(*) وسوف تتأثر المجموعة الدراسية التي ستشترك في اختيار 'البنية الأساسية' بهذا الاختيار نفسِه، ما يجعل 'انغلاقَ' المجموعة في الحياد المغلق تمريناً ربما غيرَ متماسك.

(*) حول هذا، انظر Derek Parfit, *Reasons and Persons* (Oxford: Clarendon Press, 1984). ولفكرة پارفِت العامة تأثيرٌ على 'تنافر الجواني'، وإنْ لم يكن يشرح ذلك على وجه التحديد.

لتوضيح مشكلة رخاوة المجموعة هذه، لنفترض وجود بِنيتيْن مؤسسيتيْن 'أ' و'ب'، تعطيان، على التوالي، 5 ملايين و6 ملايين نسمة. يمكن، بالطبع، أن يكونوا جميعاً أناساً مختلفين، لكنْ لإظهار مدى صعوبة المشكلة حتى مع أنسب الافتراضات، دعني أفترض أن الـ 6 ملايين نسمة الذين نتحدث عنهم يشملون نفسَ الـ 5 ملايين نسمة ومليوناً آخرَ فوقهم. مَن مِن هؤلاء، يمكننا الآن أن نسأل، سيكون متضمَناً في الوضع الأصلي الذي تُتخذ فيه القرارات الاجتماعية التي يمكن أن تؤثرَ، بين ما تؤثر عليه، على الاختيار بين 'أ' و'ب' وبالتالي التأثير على حجم وتركيبة المجموعات السكانية المقابلة؟

لتجنب هذه الصعوبة، لنفرض أننا أخذنا المجموعةَ الأكبر، مجموعةَ الـ 6 ملايين نسمة، كمجموعةٍ دراسية مشمولةٍ في الوضع الأصلي، ولنفرض كذلك أنه تبين أن البنيةَ المؤسسية المختارة في الوضع الأصلي المقابل هي 'أ'، ما يؤدي إلى عدد سكانٍ فعلي يساوي 5 ملايين نسمة. وتكون المجموعةُ الدراسية قد حُدِدت في هذه الحال خطأً. يمكننا كذلك أن نسأل: كيف يشارك المليون نسمة الإضافي غير الموجودين - في الحقيقة الذين لم يوجدوا قط - في الوضع الأصلي؟ فلو أخذنا، في المقابل، المجموعةَ الأصغر، مجموعةَ الـ 5 ملايين نسمة، كمجموعةٍ دراسية، وكانت البنية المؤسسية المختارة في الوضع الأصلي المقابل هي 'ب'، ما يؤدي إلى عدد سكان فعلي يساوي 6 ملايين نسمة؟ هنا أيضاً سيتبين أنَ المجموعة الدراسية قد حُدِدت خطأً. فالمليون الإضافي من الناس في هذه الحال لن يشاركوا في الوضع الأصلي، الذي كان سيقرر البنيات المؤسسية التي سيكون لها أثرٌ بعيد على حيواتهم (بالفعل لا على ما إذا كانوا سيولدون أم لا فحسب، بل وكذلك على السمات الأخرى لحيواتهم). فإذا كانت القرارات المتخذة في الوضع الأصلي تؤثر على حجم وتركيبة السكان، وكان حجمُ وتركيبة السكان يؤثران على طبيعة الوضع الأصلي أو القرارات

التـي تُتخـذ فيـه، إذن لن يكونَ هناكَ مِن سـبيل لضمـان وصف المجموعة الدراسية المرتبطة بالوضع الأصلي وصفاً مترابطاً.

وتسري هذه الصعوبة حتى على ما يسمى النسخة 'الكوسموپوليتانية' أو 'العالميـة' لـ'العدالـة بصفتها إنصافاً' لراولز، التي تشـمل الناسَ جميعاً فـي تمريـنٍ عقد-اجتماعيٍ عالميٍ واحد (كما طـرح، مثلاً، توماس پوجي وآخرون). وستسـري مشـكلةُ رخاوة السكان سـواءٌ أخذنا أمةً واحدةً فقط أم سكانَ العالم جميعا.

لكنْ، عند تطبيق النظام الراولزي على 'أمةٍ' بعينها في العالم الأوسع، تظهر لدينا مشكلاتٌ إضافية. إذ يكون لاعتماد المواليد والوفيات على البنية الاجتماعيـة الأساسـية، فـي الحقيقة، ما يشـبهه كذلك في تأثيـر تلك البنية علـى حركة الناس من بلدٍ إلى آخر. يشـبه هذا الشـاغلُ العـام نوعاً ما أحدَ الأسـباب التـي دعت ديڤيد هيوم إلى التشـكك في الصلـة المفهومية وكذا القوةِ التاريخية لـ'العقد الأصلي'، الذي كان قد طُرح في أيامه فعلاً:

إنَّ وجـه الأرض يتغيـر باسـتمرار، بتضخـم الممالـك الصغيـرة إلى إمبراطوريـاتٍ عظمـى، وانحـلال الإمبراطوريـات العظمـى إلـى ممالـكَ صغيـرة، وإقامة المسـتعمرات، وهجرة القبائل...فأين هو العقد المشـترك أو الاتحاد الطوعي الذي كَثُر الحديث عنه؟(*)

لكنَّ المسـألةَ المهمة، في السـياق الراهن، ليسـت - بل ليسـت في المقـام الأول - أنَّ حجـمَ وتركيبـةَ السـكان تتغيـر باسـتمرار (على أهمية هذه المشـكلة) فحسـب، بل أنَّ هذه التغيرات ليست معتمِدةً على البنيات الاجتماعية الأساسية التي أريد التوصلُ إليها، في التفكير العقد-اجتماعي، من خلال الوضع الأصلي نفسِه.

(*) انظر David Hume, 'On the Original Contract', republished in David Hume, *Selected Essays*, edited by Stephen Copley and Andrew Edgar (Oxford: Oxford University Press, 1996), p. 279.

لذلـك يتعين علينـا أن ندرسَ إلى ذلك ما إذا كان اعتمادُ المجموعة الدراسـية على البنية الاجتماعية الأساسـية مشـكلةً للعدالة بصفتها إنصافاً عنـد راولـز أم لا. فهـل يتعين على المجموعة الدراسـية في الواقع تحديدُ البنية الاجتماعية الأساسـية من خلال الوضع الأصلي المقابل؟ الجواب، بالطبع، هو نعم بكل بساطة، إذا أريد أن يكون أطرافُ الوضع الأصلي هم بالضبط المجموعةَ الدراسـية (أي، كل، ولا أحدَ سـوى - أعضاء الكيان السياسـي أو المجتمـع). لكنَّ راولز يتحدث أحيانـاً عن 'الوضع الأصلي' بصفتـه 'ببسـاطة أداةَ تمثيـل'.(*) وعليه، قد نميل إلى القـول أنْ ليس علينا أنْ نفترضَ وجوبَ أنْ يكونَ كلُ فردٍ في المجتمع أو الكيان السياسي طرفاً فـي العقد الأصلي، ويمكن المحاجةُ، بالتالي، في أنَّ اعتمادَ المجموعات الدراسـية علـى القرارات المتخذة في الوضع الأصلـي لا يتحتم أن يكونَ مشكلة.

لا أظـن أن هـذا دحـضٌ كافٍ لمشـكلة تنافـر الجواني لسـببين على الأقـل. أولاً، أنَّ اسـتخدامَ راولـز فكـرةَ 'التمثيل' لا يعادل، فـي الحقيقة، تنظيـمَ مجموعـةٍ جديـدة كلياً من الناس (أو الأشـباح) أطرافـاً في الوضع الأصلي، غير الناس الفعليين في ذلك الكيان. بل، إن الناسَ أنفسَهم الذي هـم تحت 'حجـاب الجهل' هم المعتَبَر أنهم 'يمثلون' أنفسَـهم (لكنْ من وراء 'حجـاب'). يشـرح راولز هذا بقولـه: 'يعبَّر عن هذا مجازاً بالقول إنَّ الأطـراف [تقف] من وراء حجابِ جهـل. في المحصلة، الوضع الأصلي ببسـاطة أداةُ تمثيـل' (*Collected Papers*, p. 401). بالفعـل، يشـير تبرير راولز الحاجةَ إلى عقد، الذي يسـتدعي (كما أشـير إليه آنفاً) 'تعهداً يعطيه الناس'، إلى مشـاركةٍ ملموسـة (وإنْ من وراء حجاب الجهل) من الناس

(*) Rawls, 'Justice as Fairness: Political Not Metaphysical', *Collected Papers*, p. 401.

أنفسِهم الأطرافِ في العقد الأصلي.(*)

ثانياً، حتى لو كان للممثلين أنْ يكونوا أناساً مختلفين (أو أشباحاً متخيَلين)، سوف يتعين عليهم أن يمثلوا المجموعةَ الدراسية (مثلاً، من وراء حجاب جهلِ احتمالِ أن يكونَ واحدُهم عضواً في المجموعة الدراسية). وهكذا، ستنعكس قابليةُ المجموعة الدراسية للتغير الآن قابليةً للتغير - أو تتحول إلى قابليةٍ للتغير - لدى الناس الذين يمثلهم الممثلون في الوضع الأصلي.(**)

ما كان هذا ليكونَ مشكلةً كبيرة لو أنَّ، أولاً، حجمَ السكان لم يكن له أيُ أثر على الطريقة التي كان يمكن بها تنظيمُ البنية الأساسية للمجتمع (الثبات التام للمقياس)، وثانياً، أنَّ كلَ مجموعة من الأفراد كانت تشبه تماماً كلَ مجموعةٍ أخرى من حيث أولوياتُها وقيمُها (الثبات التام للقيمة). وليس من السهل افتراضُ أيٍ من هذين الأمرين دون قيودٍ إضافية على بنية أي نظريةٍ جوهرية في العدالة.(***) وبالتالي، فإنَّ رخاوةَ المجموعة الدراسية

(*) Rawls, 'Reply to Alexander and Musgrave', *Collected Papers*, p. 249.

(**) تحسباً مني لخط ردٍ محتمل، عليَّ أن أشددَ على أنَّ هذه ليست هي نفسها مشكلةَ صعوبةِ تمثيل أعضاءِ جيلِ المستقبل (المعتَبرين مجموعةً ثابتة). لا شك ثمة مشكلة هنا أيضاً (مثلاً، في مقدارَ ما يمكن افتراضُه حول تفكير أجيال المستقبل لأنها لم تولد بعد)، لكنَّ هذه مع ذلك مسألةٌ مختلفة. فثمة فرق بين مشكلة ما يمكن افتراضُه حول اتفاق أجيال المستقبل (المعتبرين مجموعةً ثابتة) المراد تمثيلهم وبين استحالة أن تكونَ لدينا مجموعةٌ ثابتة يراد تمثيلها، في اختيار البنية الأساسية للمجتمع عندما تتغير مجموعة الأشخاص الفعليين نفسها تبعاً لاختيار تلك البنية.

(***) من المهم كذلك تجنبُ سوءِ فهم كنتُ واجهتُه بالفعل في محاولة تقديم هذا الرأي (المتضمَن كذلك في مقالتي، 'Open and Closed Impartiality', 2002)، ويأخذ شكلَ القول بأن السكان المختلفين لا يمكن أن يكونَ لهم أيُ أثر على الوضع الأصلي الراولزي، لأن كلَ فردٍ فيهم يشبه بالضبط أيَ فردٍ آخر تحت 'حجاب الجهل'. النقطة التي يشار إليها هنا هي أنه حتى وإنْ كان 'حجاب الجهل' يجعل الأفراد المختلفين في مجموعةٍ معينة جاهلين بمصالحهم وقيمهم (ما يجعل أياً منهم كالآخر في التمرين التشاوري الافتراضي لمجموعةٍ معينة)، ليس لهذا،

تظل مشـكلةً لتمرين الحياد المغلق، المطبق على مجموعةٍ دراسـيةٍ معينة من الأفراد.

ولكن، لا بد لنا أن نتساءلَ كذلك هل تأثرت مقاربةُ المشاهد المحايد لسميث بالتنافر الناشئ من رخاوة المجموعة الدراسية، وإنْ لم تتأثر، فلِمَ؟ إنهـا، فـي الحقيقـة، لم تتأثر تماماً على هذا النحو لأن المشـاهدَ المحايد لا يتعين أن يأتيَ من مجموعةٍ دراسـيةٍ معينة. بالفعل، فـ'مشـاهد سـميث المجرد والمثالي' ليس 'مشاهداً' ولا 'مشاركاً' في أي تمرين كالعقد القائم علـى المجموعة. فليس هنـاك مجموعةٌ متعاقدة، وليس هناك إلحاح حتى علـى أن يكـون المقيِّمون متفقين مع المجموعة المتأثرة. وبالرغم من بقاء المشـكلة الصعبة جداً المتمثلة في كيفية قيام المشـاهد المحايد بالبت في مسـائلَ كحجم السـكان المتغير (وهي مسألةٌ أخلاقية شـديدة التعقيد)،(*) فـإنَّ مشـكلةَ التنافر وعدم الاتفاق في 'الانغـلاق الجواني' 'inclusionary closure' فـي التمريـن العقد-الاجتماعـي ليس لها شـبيهٌ مباشـر في حالة المشاهد المحايد.

الحياد المغلق وضيق الأفق

أنْ يأسـرَ الحيـادُ المغلـق فـي صـورة الوضـع الأصلـي الفكـرةَ - والمبـادئَ - الأساسـية للعدالـة داخـل الحـدود الضيقة لـلآراء والأفكار

بحـد ذاتـه، أيُ تأثيـر كان فـي جعـل مجموعـات الأفراد المختلفة تتشـابه تماماً في مجموعة المصالح والقيم. بصفة أعم، لجعل تمرين الحياد المغلق مسـتقلاً تماماً عـن حجـم وتركيبة المجموعة الدراسـية، لا بد مـن الحد كثيراً من الباع الجوهري لذلك التمرين.

(*) كان يمكن أن يكونَ التعقيد أشد حتى لو كان من الضروري أن تأخذَ تلك الأحكام شكلَ تراتيبَ كاملة، لكن، كما بيَّنا آنفاً، لا حاجة إلى ذلك ليكونَ إطارُ التفكير العام مفيداً، ولا لجعل الخيارات العامة قائمة على 'التعظيم' (حول انظر كذلك مقالتي ('Maximization and the Act of Choice', *Econometrica*, 65, 1997).

المسبقة المحلية لمجموعةٍ أو بلد لقد شرحنا ذلك آنفاً. وأود أن أضيفَ إلى ذلك هنا ثلاثَ نقاطٍ خاصة.

أولاً، يتعين علينا تقديمُ نوعٍ من الاعتراف بحقيقة أنَّ ضيقَ الأفق الإجرائي لا يُعتبر على وجه العموم مشكلةً على الإطلاق. وليس في بعض المقاربات إلى الأحكام الاجتماعية اهتمامٌ خاص بتجنب ميول المجموعة - بل على العكس في بعض الأحيان. يدل على ذلك وجود نُسَخٍ من أشكال العيش التعاوني ربما تحتفي حتى بتلك الطبيعة 'المحلية' لهكذا أولويات. الشيء نفسُه ربما ينطبق الأشكال الأخرى للعدالة المحلية.

لنأخذ حالةً حدية، عندما ألح زعماء طالبان، قبل التدخل العسكري، على ألا يحاكَمَ أسامة بن لادن إلا أمام مجموعةٍ من رجال الدين المسلمين، كلهم ملتزمون بالشريعة، لم تُنكَر الحاجة إلى نوعٍ من الحياد (بالمقارنة مع محاباة بن لادن أو معاملته معاملةً منحازة)، ليس من حيث المبدأ على الأقل.(*)

بدلاً من ذلك، الذي كان يُطرح وجوبُ أن تأتيَ الأحكام المحايدة من مجموعةٍ مغلقة من الناس يقبلون جميعاً شرعةً دينيةً وأخلاقيةً معينة. وبالتالي لم يكن هناك توترٌ داخلي في تلك الحالات بين الحياد المغلق وبين معايير الانتماء التي يستند إليها. وتظل بالطبع التوتراتُ الأوسع، المتعلقةُ بمقبولية قصر الاهتمام فقط على التفكير الذي هو حبيس البيئة المحلية، قائمة. وتلك الصعوبات والمحدوديات هي تلك التي أتت بتدقيق سميث.

بالفعل، عندما نغادر عالَمَ الأخلاقيات المحلية المتقوقع، ونحاول

(*) المرجع هنا هو، بالطبع، فقط مبادئ العدالة التي كان يستدعيها زعماء طالبان لا ممارستهم هم.

الجمعَ بين إجراء حيادٍ مغلق وبين مقاصدَ شمولية/ كُلانية مغايرةٍ له في انغلاقه، يجب اعتبار ضيق الأفق الإجرائي مشكلةً جدية. تلك هي ولا شك حالة 'العدالة بصفتها إنصافاً' لراولز. وبالرغم من أنَّ المقاصدَ بعيدةٌ كل البعد عن أن تكونَ ضيقةَ الأفق للمقاربة الراولزية، فإنَّ استخدامَ الحياد المغلق الذي يشتمل عليه 'الوضع الأصلي' (ببرنامج التقييم المحايد فيه والمقصورِ فقط على أفراد المجموعة الدراسية تحت 'حجاب الجهلِ' بالمصالح والغايات الشخصية) لا يشتمل، في الحقيقة، على أي ضمانةٍ إجرائية ضد تسلط الأحكام المسبقة للمجموعة المحلية فقط.

ثانياً، يجب علينا إيلاءُ اهتمامٍ خاص لـ إجراء الوضع الأصلي، لا للمقاصد التي تحاول أن تسودَ على الإجراءات الموصى بها فحسب. وبالرغم من ميول راولز العامةِ الكُلانية، يبدو الإجراءُ الشكلي للوضع الأصلي المقترح من راولز موجَهاً إلى عدم السماح سوى بالقليل من التعرض لرياح التجديد من الخارج. بالفعل، يلح راولز، على الأقل من حيث المبدأ، على وجوب تعزيز الطبيعة المغلقة للوضع الأصلي :(*Political Liberalism*, p. 12)

أفترض أنَّ البنيةَ الأساسية هي بنيةُ مجتمعٍ مغلق: أي، علينا أن ننظرَ إليه على أنه مستقلٌ بذاته self-contained وليست له علاقاتٌ تربطه بالمجتمعات الأخرى... وأنْ يكونَ المجتمعُ مغلقاً هذا تجريدٌ كبير، لا يبرره إلا أنَّ ذلك يتيح له التركيزَ على بعض المسائل الأساسية بمعزلٍ عن التفصيلات التي تشتت الانتباه.

السؤال المطروح هنا هو ما إذا كان يصح اعتبارُ أفكار وتجارب المجتمعات الأخرى 'تفصيلاتٍ ملهية' يتعين على نحوٍ ما اجتنابُها ليظلَ تمرينُ العدالة صافياً.

ثالثاً، بالرغم من هذه الأسس القوية للحياد المفتوح، قد يُظَن أنَّ صعوبةً جدية يمكن أن تنشأ مِن محدودية العقل وقدرتِنا على المضي

أبعدَ من عالمنا المحلي. فهل يستطيع الفهم والتفكر المعياري اجتيازَ الحدود الجغرافية؟ بالرغم من ميل البعض بشكلٍ واضح إلى الاعتقاد بأننا لا نستطيع اتباعَ بعضنا البعض إلى ما وراء حدود مجتمعٍ محلي أو بلدٍ معين، أو وراء حدود ثقافةٍ معينة (وهو ميلٌ تغذيه خاصةً شعبيةُ بعضِ نسخ الانعزالية الشيوعية)، فليس ثمة سببٌ معين للافتراض أنَّ التواصل التفاعلي ومع الجمهور لا يمكن السعيُ له إلا ضمن تلك الحدود (أو ضمن حدود ما يمكن اعتباره 'أمةً واحدة أو 'شعباً واحداً').

حاجَّ آدم سميث بقوة في إمكانية أن يعتمدَ المشاهد المحايد على فهم الناس البعيدين والقريبين على حدٍ سواء. وكان هذا بالفعل موضوعاً مهماً في الشواغل الفكرية لكُتاب التنوير. ما ينبغي أن تكونَ إمكانية التواصل والإدراك عبر الحدود أكثرَ غرابةً اليوم مما كانت في عالم سميث في القرن الثامن عشر. وبالرغم من أننا ليست لدينا دولة عالمية أو ديمقراطية عالمية، فإنَّ لتشديد سميث على استخدام المشاهدين المحايدين تأثيراتٍ مباشرة على دور النقاش العام العالمي في العالم المعاصر.

في عالم اليوم، يأتي الحوار العالمي، وهو ذو أهميةٍ حيوية للعدالة العالمية، لا من خلال مؤسسات كالأمم المتحدة أو منظمة التجارة الدولية وحسب، بل بشكلٍ أوسعَ بكثير من خلال وسائل الإعلام، والتحريك السياسي، والعمل الملتزم لمنظمات المواطنين والكثير من المنظمات غير الحكومية ومن خلال العمل الاجتماعي المعتمد لا على الهويات الوطنية وحسب بل على تجمعاتٍ أخرى كحركات النقاباتِ المهنية، والعملياتِ التعاونية، وحملاتِ حقوق الإنسان أو النشاطات النسوية. وإنَّ قضية الحياد المفتوح ليست مهملةً بالكامل في العالم المعاصر.

كذلك، في هذا الوقت بالذات الذي انخرط فيه العالم في نقاشاتٍ حول طرق ووسائل وقف الإرهاب العابر للحدود (وفي جدالات حول جذور الإرهاب العالمي)، وكذلك حول كيف يمكننا تخطي الأزمة

الاقتصاديـة العالميـة التـي تفسـد على بلايين البشـر فـي العالـم حياتَهم، يصعـب قبول أننا لا يمكننا ببسـاطة فهمُ بعضنـا البعض عبر حدود كياناتنا السياسـية.(*) بل إنَّ ثمة حاجةً مـا اليوم إلى التأكيد على النظرة 'المنفتحة' قطعاً، التي يسـتدعيها 'مشـاهد سـميث المحايد'. ففي إمكانها التأثير بقوة على فهمنا متطلبات الحياد في الفلسفة الأخلاقية والسياسية في هذا العالم الذي نعيش فيه المتصلِ بعضُه ببعض.

(*) فـي الأدبيـات الدائـرة حول مصاعب التواصل الثقافي عبـر الحدود، يحصل أحياناً خلـط بيـن الافتقـار إلـى الاتفـاق وبين غيـاب التفاهم. فهاتـان، بالطبـع، ظاهرتان مختلفان تماماً الواحدة عن الأخرى. يَفترض الاختلاف الحقيقي سلفاً فهماً للمسألة التـي يـدور عليهـا الخـلاف. حول الدور البناء للفهم فـي مواجهة العنف في العالم المعاصر، انظر تقرير لجنة الكومنولث للاحترام والتفاهم، التي تشـرفت برئاسـتها: *Civil Paths to Peace* (London: Commonwealth Secretariat, 2007).

الجزء الثاني

أشكال التفكير

7
الموضع والصلة والوهم

عندما قال الملك لير لِغلاستر الضرير، 'يستطيع المرء أن يرى بلا عينين كيف يسير هذا العالم،' علّمه كذلك كيف 'يبصر بأذنيه'.

انظر كيف تسري العدالةُ الخرقاءُ على لصٍ بسيطٍ أخرق. ألقِ السمع: بدِّلِ الأماكن، واحزَر، مَن القاضي ومَن اللص؟ ألم ترَ إلى كلبِ مزارع ينبح على متسول؟(*)

كان تبديل الأماكن طريقةً لـ'رؤية' الأشياء الخافية في العالم، وهذا هو المعنى العام الذي يشير إليه الملك لير هنا، فضلاً بالطبع عن شد انتباه غلاستر، بعبارةٍ هدامة سياسياً، إلى الحقيقة البارزة أنَّ في كلب المزارع 'يمكن أن يَرى المرء صورةَ جبروتِ السلطة'.

إنَّ الحاجةَ إلى تخطي حدود وجهات نظرنا الموضعية مهمةٌ في الفلسفة الأخلاقية والسياسية، وفي الفقه. قد لا يكون التحررُ من القيد المكاني سهلاً دوماً، لكنه تحدٍ يجب أن يدركَه الفكر الأخلاقي والسياسي والقانوني تمامَ الإدراك. يجب علينا أن نَنفذَ إلى ما وراء 'العدالة الخرقاء' التي تسري بلا قيد على 'اللص البسيط الأخرق'.

موضعية الملاحظة والمعرفة

كذلك محاولةُ تخطي المحدودية الموضِعية ذاتُ أهميةٍ مركزية في علم المعرفة. لكنْ ثمة، مع ذلك، مشكلةٌ في قابلية الملاحظة وحاجزٌ في الغالب أمام فهم ما الذي يجري من الزاوية المحدودة التي ننظر منها إليه. فالذي نستطيع رؤيته ليس مستقلاً عن موضعنا النسبيِ منه. ويمكن أن يؤثرَ

William Shakespeare, *King Lear*, IV.6.150–54. (*)

هـذا بـدوره علـى معتقداتنا وفهمِنـا وقراراتِنـا. يمكن أن تكـونَ الملاحظاتُ والمعتقداتُ والخياراتُ المسـتقلةُ عن الموضع مهمةً لمشروع المعرفة وكذا للتفكير العملي. بالفعل، فنظريةُ المعرفة ونظرية القرار وعلم الأخلاق كل ذلك يجب أن يلحظَ اعتمادَ الملاحظات والاستنتاجات على موضع الملاحِظ. ما كلُ الموضوعية، بالطبع، تدور حول موضوعات objects [بالمعنى الفلسـفي لكلمة object: الشيء المدرَك ككيانٍ مستقل وله اسم]، كما بينا آنفاً،(*) لكن يجـب أخـذُ موضِعية الملاحظـات بعين الاعتبار بمقدار مـا للملاحظات وما ينتج عنها مِن فهم مِن صلة بطبيعة الموضوعية التي نسعى لها.

إنَّ مسألةَ تغير نتائج الملاحظة بتغير موضع الملاحِظ مسألةٌ جوهرية. يمكن توضيحُها بهذا المثال المادي المباشر جداً. خذِ الزعمَ التالي: «يبدو النيِّران، الشـمسُ والقمر، متماثلين حجماً.' من الواضح هنا أن الملاحظةَ ليست مستقلةً عن الموضِع، وقد يبدو الجُرمان غيرَ متماثلين بالمرة حجماً من موضعٍ آخر، كالقمر مثلاً. لكنَّ هذا ليس سـبباً لاعتبار المقولة الأولى غيـرَ موضوعيـة، أو أنها مجردُ ظاهرةٍ ذهنيةٍ خاصةٍ بشـخصٍ معين. فلا بدَ أن شـخصاً آخرَ يَرقُب الشـمسَ والقمرَ من المكان عينه (الأرض) يستطيع إثباتَ أنهما يبدوان متماثليْن حجماً.

وبالرغـم مـن أن المرجـعَ المكانـي ليـس مذكوراً صراحـةً في نص المقولـة، مـن الواضح أنها موضعيـة، ويمكن صوغُها علـى النحو التالي: 'مِـن هنـا علـى الأرض، يبدو النيِّـران متماثليـن حجماً.' بالطبع، يسـتطيع الملاحظـون كذلـك الإتيـان بزعـمٍ حـول كيف تبدو الأشـياء مـن موضعٍ مختلف عن الموضع الذي يشغلونَ حالياً، ولن يكونَ هذا الزعم بالضرورة

(*) انظر الفصل 5، 'الحياد والموضوعية'. تجد إمكانية 'الموضوعية بلا موضوعات'، 'objectivity without objects' في الرياضيات والأخلاق، مثلاً، مشـروحةً شـرحاً مضيئـاً فـي: Hilary Putnam, *Ethics without Ontology* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2004).

متعارضاً مع العبارة الثانية. إذ ما يزال في استطاعتنا القول من الأرض: 'من القمر، لا يبدوَ النيِّران متماثلين حجماً.'

تتطلب الموضُوعية الموضِعية positional objectivity ثباتَ الملاحظة مع تغير الناظرين من موضعٍ ثابت، ولا يتعارض هذا المطلبُ البتة مع ما يلاحَظ من تغيرات بتغير موضع الملاحظة.(*) ففي استطاعة أشخاص مختلفين الوقوفُ في المكان عينه وتوكيدُ الملاحظةِ ذاتِها؛ ويستطيع الشخص نفسُه التوصلَ إلى ملاحظاتٍ مختلفة من أماكنَ مختلفة.

الموضِعية بين التجليةِ والإبهام

قد يكونُ التعلقُ الموضِعي لنتائج الملاحظة مجلِّياً (يجيب، في هذه الحال، على السؤال: كم يبدو مقدارُ الجرم من هنا؟) وقد يكون مضلِلاً (في الإجابة على أسئلةٍ أخرى مرتبطة عادةً بالمقدار size، مِن مثل ما مقدار جسامةِ هذا الشيء في الحقيقة مقدَّراً بكتل الأجسام؟) يجيب جانبا المتغيريةِ الموضعيةِ هنا على سؤالين مختلفيْن جداً، لكنَّ أياً من هذين الجانبيْن ليس ذاتياً تماماً. قد تستدعي هذه النقطة قليلاً من التفصيل، لاسيما وأن وصفَ الموضوعية كظاهرةٍ متعلقةٍ بالمكان ليس هو الفهمَ القياسي لفكرة الموضوعية.

يصف توماس ناجل في كتابه بعيد الأثر النظر من لا مكان *The View from Nowhere* الموضوعيةَ على النحو التالي: 'تكون نظرةٌ أو يكون شكلُ تفكيرٍ ما أكثرَ موضوعيةً من نظرةٍ أخرى أو شكلِ تفكيرٍ آخر

(*) حاولتُ سبرَ فكرة الموضوعية الموضعية أولاً في محاضرات ستورز التي ألقيت (سنة 1990) بكلية القانون بجامعة يالي، ثم في محاضرة لندلي التي ألقيت *Objectivity and Position* (Kansas City: University of Kansas, 1992). انظر 'Positional Objectivity', *Philosophy and Public Affairs*, 22 (1993); reprinted in *Rationality and Freedom* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002).

إذا كانت أو كان أقلَ تعلقاً بخصوصيات التركيبة الذهنية للفرد ومكانه في العالـم، أو بصفة المخلـوق الذي يكون، من أيِ نوعٍ هُو.'(*) لهذه الطريقة فـي النظـر إلـى الموضوعية مَيـزةٌ واضحة: أنها تركز علـى جانبٍ مهم من المفهـوم الكلاسـيكي للموضوعيـة - الاسـتقلال عـن الموضِع. سـيكون اسـتنتاجُ أن الشـمسَ والقمـر متسـاويان جُرمـاً بدلالـة الكتلة، مثـلاً، على أسـاس أنهما يبدوان هكذا من هنا على الأرض خرقاً جسـمياً للموضوعية المستقلة عن الموضع. ففي استطاعة الملاحظات الموضعية، بهذا المعنى، تضليلنا إنْ لم نلحظ قابليةَ تغير الملاحظات بتغير الموضِع ونحاولْ إدخالَ التصحيحات المناسبة.

فـي المقابل، ما يمكن أن ندعوَه 'موضوعية موضِعية' هو موضوعيةُ مـا يمكـن أن يلاحَظ من موضعٍ معين. نهتم هاهنا للملاحظات المسـتقلةِ عن الملاحِظ person-invariant المتعلقةِ مع ذلك تعلقاً نسـبياً بالموضِع position-relative، والمتمثلـةِ بما نسـتطيع أن نرى مـن موضعٍ معين. إنَّ موضوعَ التقييم الموضوعي بالمعنى الموضِعي هو شيءٌ يستطيع أن يؤكدَه أيُ شـخصٍ طبيعي يَشـغل موضعاً ما للملاحظة. وكما بيّنا بمثالِ المقدار النسـبي للشـمس والقمـر، ما يلاحَظ يمكن أن يتغيرَ مـن موضعٍ إلى آخر، لكنَّ الأشخاصَ المختلفين يمكن أن يتوصلوا إلى النتيجة نفسِها تقريباً إنْ هم أجرْوا ملاحظاتِهم من الموضع نفسِه.

محـل البحـث في هـذه الحال هو الكيفيةُ التي يبدو بها شـيءٌ ما من موضعِ ملاحظةٍ معين، وسيبدو كذلك لأي شخص مشترِكٍ في الخصائص الموضِعيـة.(**) يصعب عزوُ التغيرات الموضِعيـة في نتائج الملاحظة إلى

(*) Thomas Nagel, *The View from Nowhere* (New York: Oxford University Press, 1986), p. 5.

(**) لا يتعيـن، بالطبـع، أن تكـونَ الخصائـص الموضعية موضعيةً فحسـب (أو متعلقةً بالموضِـع فـي المـكان)، بـل يمكـن أن تشـملَ أيَ ظرفٍ عـام، لا ذهني خصوصاً،

'الذاتية' 'subjectivity'، كما يميل البعض إلى أن يفعل. فمن حيث المعياران القياسيان للموضوعية، لا يوجد هاهنا سببٌ معينٌ لاعتبار مقولةِ أنَّ 'الشمسَ والقمر يبدوان متماثلين حجماً' 'منشؤها الذهن'، أو أنها 'متصلة أو خاصة بفردٍ معين أو ما يجري في ذهنه من عمليات' (باعتبار تعريفات الذاتية في معجم أكسفورد الإنجليزي).

فما يقول الشخص أنه يلاحظه لا يدور بالضرورة حول العمل الذهني الخاص لهذا الشخص. إنه يحدد ظاهرةً ذاتَ خواصَ فيزيائيةٍ أيضاً، مستقلةٍ عن ذهن أي شخص؛ فلأن الشمسَ والقمر، مثلاً، يبدوان متساويي الحجم من الأرض يمكن أن يحدثَ كسوفٌ شمسيٌ تام، فتحجبَ الكتلةُ الأصغرُ للقمر الكتلةَ الأكبرَ للشمس من المنظور الأرضي الخاص، هكذا بالضبط، ويصعب اعتبارُ الكسوف الشمسي 'منشؤه الذهن'. وإنْ هو طُلِب منا التنبؤ بالكسوف، فالمهم خاصةً في الحديث عن الحجم النسبي للشمس والقمر هو تطابقُ مسقطيْهما الموضعييْن من الأرض، وليس – أعني، ليس بشكلٍ مباشر – كتلةَ كلٍ منهما.

كان آرجابهاتا، الرياضي والفلكي الهندي من أوائل القرن الخامس، قد تحدث عن أبعاد المساقط في تفسير الكسوف: وكان هذا أحدَ إسهاماته الفلكية الكثيرة.(*) وهوجم، لا غرابةَ في ذلك، لابتعاده هذا الابتعادَ الجذري عن التعاليم الدينية التقليدية، وكان من منتقديه مريدُه الألمعي براهماغوبتا، وهو رياضيٌ عظيمٌ آخر كانت له مقولاتٌ مؤيدة للتعاليم

يمكن أن يؤثرَ على الملاحظة وينطبقَ بانتظام على ملاحِظينَ مختلفين وملاحظاتٍ مختلفة. فقد تكون الخصائص الموضعية مرتبطةً أحياناً بالخصائص اللاذهنية الخاصة للشخص، كأن يكون مصاباً، مثلاً بنوعٍ ما من العمى. ويمكن أن يشترك الأشخاصُ المختلفون في النوع نفسه من العمى وتكون لهم ملاحظاتٌ متطابقة.

(*) من إسهامات آريابهاتا الأصيلة دحضُه مقولة أن الشمس تدور حول الأرض، وإشارتُه إلى وجود قوةِ جذب في تفسير سبب التصاق الأجسام بالأرض بالرغم من دورانها اليومي.

الدينية القديمة، لكنه استخدم ابتكارات آرجابهاتا، ووسعها فعلاً. وبعد عدة قـرون، في أوائل القرن الحادي عشـر، تصدى الرياضي والفلكي الإيراني البيرونـي للدفـاع عن آرجابهاتا [أو أرجبهد، بلفظ البيروني]، وشـدد على حقيقـة أن التنبـؤاتِ العمليةَ بالكسـوف، بما فيها تنبـؤات براهماغوبتا [أو برهمكوبت، بلفظ البيروني]، كانت تتبع طريقة آرجابهاتا في الإسقاط، لا ما سار عليه براهماغوبتا مراعاةً للملة الهندوسية التقليدية. قال البيروني في دفاعه الفكري الرائع قبل ألف سنة عن آرجابهاتا وفي انتقاد براهماغوبتا:

لَم نحاجّه [يقصد برهمكوبت] بشـيء سـوى أنّا نُسـارُّه في صِماخه بـأنَّ تَركَ معـاداةِ الكتبِ المِلِّيَّة إنْ كان واجباً علـى القوم فلِمَ أمرتَ الناسَ [يقصد أرجبهد وأصحابَه] بالبر ونسـيتَ نفسَك؟ وأخذتَ بعد هذا الكلام فـي استخراج مقـدارِ قطر القمر ليكسـفَ به الشـمس ومقـدارَ قطر الظل ليكسـفَ به القمر؟ وعملتَ كسوفَهما بموجب رأي هؤلاء المعاندين دونَ رأيِ مَن رأيتَ موافقتَهم؟(*)

يمكـن أن تكـونَ الموضوعيةُ الموضِعية بالفعـل هي الفهمَ الصحيحَ للموضوعية، اعتماداً على التمرين الذي نحن فيه.

مـن الأمثلـة المختلفـة لعوامـل الاختـلاف الموضِعيـة positional parameters التي ليسـت صفاتٍ مميزة للمواقف الذهنية للفرد أو تركيبتِه النفسـية، ويمكن أن يشـتركَ فيها أفرادٌ مختلفون، معرفةُ أو عدمُ معرفةِ لغةٍ معينـة؛ أو القـدرةُ أو عـدمُ القدرةِ على الحسـاب؛ أو أن يكـونَ لدى الفرد عمـى ألـوان أو يكونَ سـليمَ البصر (بيـن كثيرٍ جداً من أشـكال الاختلاف

(*) انظر *Alberuni's India*, edited by A. T. Embree (New York: W. W. Norton & Co., 1971), p. 111. [النص كما ورد في الأصل، 'في ذكر كسوف الشمس والقمر'، أبـو الريحـان محمـد بـن أحمـد البيروني، كتـاب البيروني في تحقيق مـا للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة (حيدر أباد، الهند: مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، 1958)، ص 436 - المترجم]

المشـابهة الناشـئة عن اختـلاف عامـلٍ مـا (parametric variations). فلا يخالـف الموضوعيـةَ الموضِعيـةَ القـولُ كيف يبـدو العالمُ لشـخصٍ لديه خصائصُ 'موضِعيةٌ' معينة.

الزعـمُ هنـا ليس أنَّ أيَ شـيء يمكن 'تفسـيرُه' تفسـيراً سـببياً يكون موضوعيـاً موضِعياً، هـذا أمرٌ مهم أن نلاحظَه. فالمُعَـوَّلُ في المقام الأول علـى طبيعـة المتغيرية. لنضرب مثلاً تقليدياً نوقـش كثيراً في علم المعرفة الهنـدي القديـم، وهـو أن يَحسـبَ المـرءُ الحبـلَ حية لاضطـرابٍ خاصٍ لديـه، أو لخـوفٍ مرضـيٍ ينتابه مـن الحيات، هذا الحسـبان لا يجعل هذا التشـخيصَ الذاتي واضحَ الذاتية موضوعياً موضِعياً. ولكنْ يصح استدعاءُ فكرة الموضوعية الموضِعية، مع ذلك، في حالة اعتبار الحبلِ حية لأن هذا هو بالضبط الشكل الذي يبدو عليه الحبل لأي ناظر، مثلاً الصفات البارزة التي يبدو بها الحبل أشبهَ بالحية لمن ينظر إليه في ضوءٍ خافت.

ثمة فارقٌ مشابه لهذا الفارق في التقييم الأخلاقي والسياسي، مماثل للتبايـن بيـن دوريْ الموضعية، المُجلِّي والمُبهِم، على التوالي. ففي بحث نظريات المسؤوليات الشخصية القائمة على الصلة التي تتطلب من المرء القيـامَ بدورٍ معين، كمسـؤوليات الأبوين في رعايـة أولادهما مثلاً، يمكن اعتبـارُ مراعـاةِ مصالح الأبناء بشـكلٍ خاص أمـراً صائباً عقـلاً من الناحية الأخلاقية. فلا يكون اهتمامُ المرء من جانبٍ واحد بحياة أولاده، في ذلك السـياق، حماقةً شـخصية - بل إن التفكيرَ في الجانب الأخلاقي هو الذي ينصرف الذهن إليه موضوعياً (ويرتبط، في هذه الحال، بالصلة الموضعية للأبوة أو الأمومة).(*)

(*) إنَّ شـأنَ الصلاتِ والعلاقاتِ الشـخصية موضوعٌ بالغُ الأهمية والتعقيد في التقييم الأخلاقـي. وقـد ناقـش برنار وليامز كثيراً من المسـائل الأساسـية بشـيءٍ من القوة والوضـوح، لاسـيما - دون حصـر - فـي انتقـاده مذهـبَ النفعيـة، انظـر مقالته 'A Critique of Utilitarianism', in J. J. C. Smart and B. Williams, *Utilitarianism:*

فـي ذلـك الإطار، سـيكون هناك بالتالي نوعٌ مـن الفجوة في التفكير فـي الموضوعيـة الأخلاقيـة بدلالة 'النظر من لا مـكان' 'the view from nowhere' فقـط، بـدل النظـر 'مـن مـكانٍ محـدد' 'from a delineated somewhere'. فقد تكون هناك صلةٌ خاصة في السمات الموضِعية تعترف بها الأخلاق الشـاملة وتأخذها في الاعتبار وجوباً. بالفعل، فواجبُ المرء تجاه أولاده، في المثال السـابق، ليس أصلُه في 'الذهن' فحسـب، ويمكن إعطاؤه أهميةً حقيقية في المقاربات الأخلاقية الدقيقة.

عند تناولِ مسائل التقييمات والمسؤوليات المتعلقة بالفرد - وبصفةٍ أعـم التقييمـات المتعلقـة بالموضِـع، كما سـنفعل في الفصـل 10، تكون الجوانـبُ المضيئـة للموضوعيـة الموضِعيـة ذاتَ صلة. ومـع ذلك لا بد، فـي سـياقاتٍ أخرى، من اعتبـار إيلاء هكذا أهمية لمصالـح أطفال المرء، من المنظور غير المتعلق بالأخلاق، خطأً بيناً. فإذا أولى مسؤولٌ حكوميٌّ مـا، مثـلاً، في أدائه واجباتِه المدنيـة أهميةً أعلى لمصالح أولاده، عُدَّ ذلك قصوراً سياسياً أو أخلاقياً، بالرغم من حقيقة أنَّ مصالحَ أولاده أكثرُ أهميةً عنده، لقربهم الموضِعي منه.

مـا قـد نحتـاج إليه فـي هـذا التمرين إنمـا هو مقاربـةٌ 'غيـر منحازة موضِعيـاً' 'positionally unbiased'. سـيكون المطلـوب فـي هـذه الحال اعتـرافٌ كافٍ بحقيقـة أنَّ مصالحَ الأطفال الآخرين قد لا تقل وزناً وأهمية عـن مصالـح أولاد المرء، وسـيكون النظرُ من 'مكانٍ محـددٍ' (متعلقٍ مثلاً بالروابط الوالدية)، في ذلك السياق، خطأً.

إنَّ البحـثَ عـن نوعٍ ما من الفهم المسـتقل عـن الموضِع للعالم ذو

For and Against (Cambridge: Cambridge University Press, 1973)، وكتابَـه Bernard Williams, *Moral Luck: Philosophical Papers, 1973–1980* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981)، لاسـيما المقـال المعنـون 'الأشخاص، والشخصية، والخُلُق' 'Persons, Character and Morality'.

أهميــةُ مركزيــة للاســتنارة الأخلاقيــة التي يمكن أن نســعى لها فــي مقاربةٍ مســتقلة عــن التعلــق non-relational approach. فعندمــا ســخرت ماري وولســتونكرافت من إدموند بورك أنْ دَعَــمَ الثورةَ الأمريكية دون أن يبديَ أيَ اهتمــام لوضــع العبيد، كما لو أن الحريةَ التي كان ينادي بها للأمريكان البيض لا تســري على العبيد الســود (كما بيَّنا في الفصل 5)، كانت تقول بنظرةٍ شاملة تتخطى التحيزَ الموضِعي والمحاباةَ المحليةَ الإقليمية. ليست النقطــةُ الجوهريــةُ فــي ذلك هي الإدراك الموضعي، بــل نوعاً ما من الفهم المتجــاوِز للموضــع transpositional understanding. فـ'النظــرُ مــن لا مكان' سيكون فكرةً مناسبة في ذلك السياق كما هو واضح.

الأوهام الموضوعية والموضوعية الموضِعية

حتــى عندمــا تكــون نظــرةٌ ما مســتقلةٌ عن الموضــع مناســبةً بالتقييم العلم-معرفــي أو الأخلاقــي أو السياســي، قــد يتوجــب أخــذُ واقــعِ تعلُقِ الملاحظــاتِ بالموضِع في الحســبان في تفســير صعوبــةِ التوصل إلى فهمٍ غيرِ منحاز موضعياً. ربما كان لهيمنة المنظور الموضعي على تفكير الناس دورٌ مهم في جعلهم يجدون صعوبةً في تجاوُز نظراتِهم المقيَدةِ بالموضع. فمثــلاً، فــي مجتمعٍ اعتاد منذ القدم على إنزال النســاء منزلةً دنيا، قد يكون العرف الثقافي الذي يركز على ســماتٍ مزعومةٍ للدونية المفترضة للنســاء قوياً إلى حد أنه قد يتطلب استقلالاً قوياً جداً للفكر لتفسير تلك السمات تفســيراً مختلفــاً عن التفكير الســائد. فــإنْ كان ثمة، مثلاً، عــددٌ ضئيلٌ جداً من النســاء العالمات في مجتمعٍ لا يشــجع النســاءَ على دراسة العلوم، فما يلاحَــظ من ســمةِ نقــص في عدد العالمــات الناجحات في هــذا المجتمع قد يشــكِّل هو نفسُــه حاجزاً أمام فهم أن قدرةَ النســاء على تعلم العلوم لا تقل عن قدرة الرجال على ذلك، وحتى لو تســاوت النســاء مع الرجال في المواهب والاستعدادات الفطرية لدراسة الموضوع، قلما يتفوقن فيها لقلة

الفـرص المتاحـة أمامهن أو لأنهن لا يَلقيْن التشـجيعَ الـذي يلقاه الرجال على اتباع التعليم المناسب.

قـد لا تكون ملاحظةُ قلةِ النسـاء العالِمـات في مجتمعٍ معين مخطئةً تمامـاً، حتى عندما يكون اسـتنتاجُ أنَّ النسـاءَ لسـن بارعاتٍ فـي العلوم - مستخلَصاً من تلك الملاحظة الموضعية - مغلوطاً تماماً. قد تكون الحاجةُ قويـةً جداً هنا إلـى تخطي موضعيةِ الملاحظـات المحلية في المجتمعات التي فيها تمييزٌ متأصل ضد النساء. يمكن أن تؤكدَ الملاحظاتُ المستمدةُ مِـن مجتمعـاتٍ أخـرى للنسـاء فيها فـرصٌ أكثر أنَّ النسـاءَ لديهـن القدرة علـى تعلم العلوم كالرجال، إذا توفرت لهن الفرص والتسـهيلات اللازمة لذلـك. يتعلـق النقاش هنا بحالة 'الحياد المفتوح'، الذي يسـتدعي أفكاراً كأداة المشـاهد المحايـد المنهجيـة لآدم سـميث، التي تطلـبُ رأيَ البعيد والقريب.(*)

عندما تكون قيودُ المعتقدات المحلية قويةً وصعبةَ الكسر، قد يكون هناك رفضٌ ثابت لاعتبار أنَّ في معاملة النساء بهذه الطريقة في مجتمعهن ظلماً حقيقياً لهن، ما يدفع كثيراً منهن إلى الاعتقاد بالتدني الفكري المزعوم للنسـاء اسـتناداً إلى الدليل 'العَياني' المفترض، القائم على قراءةٍ مغلوطة للملاحظـات المحليـة فـي مجتمعٍ طبقي. وفي تفسـير التسـامح الإذعاني بالتفـاوت والتمييز الاجتماعي الذي يمكن رؤيته في كثيرٍ من المجتمعات التقليدية، يكون ثمة متسعٌ لفكرة الموضوعية الموضعية أنْ تقدِمَ نوعاً من المسـاهمة العلميـة، في إعطائنا تبصرةً بأصل التطبيـق غير المبرَر للإدراك الموضِعي (عند الحاجة إلى فهمٍ يتجاوز الموضع).

كذلـك يمكـن تفسـيرُ مفهـوم 'الوهـم الموضوعـي' 'objective illusion'، المسـتخدَم فـي الفلسـفة الماركسـية، تفسـيراً مفيـداً بدلالـة

(*) انظر بيان ذلك في الفصل 6، 'الحياد المغلق والحياد المفتوح'.

الموضوعية الموضِعية.(*) فالوهمُ الموضوعي، المفسَّر على هذا النحو، هو اعتقادٌ موضوعي موضعياً ومغلوط، في الحقيقة، إنْ دُقِّق النظرُ فيه تدقيقاً يتجاوز الموضع. يستدعي مفهومُ الوهم الموضوعي فكرةَ الاعتقاد الموضوعي موضعياً والتحليلَ المتجاوزَ للموضع الذي يقول بخطأ هذا الاعتقاد، في الحقيقة، الأمريْن معاً. في مثال الحجم النسبي للشمس والقمر، قد يقود تشابه حجميْهما الظاهريّيْن (الموضوعي موضِعياً من هنا على الأرض) – في غياب معلوماتٍ وأفكارٍ أخرى وفرصةٍ للتدقيق النقدي – إلى 'فهمٍ' موضِعي لتشابه 'حجميْهما الفعليّيْن' (مقاساً، مثلاً، بدلالة الوقت المستغرَق للدوران حولهما، على التوالي). في هذه الحال، يكون زيفُ ذلك الاعتقاد مثالاً للوهم الموضوعي.

يقول جي. إيه. كوهِن في كتابه دفاع عن نظرية كارل ماركس في التاريخ *Karl Marx's Theory of History: A Defence* الذي يتضمن بحثاً مثيراً للاهتمام لفكرة الوهم الموضوعي في النظرية الماركسية:

عند ماركس أنَّ الحواسَ تضللنا في شأن تركيب الهواء وحركاتِ الأجرام السماوية. ومع ذلك فإنَّ شخصاً استطاع بالتنفس أن يكشفَ أنَّ للهواءِ مكوناتٍ مختلفة لا يكون أنفُه يعمل كما تعمل أنوفُ الناسِ السليمة. وإنَّ شخصاً زَعَمَ صادقاً أنه يرى الشمسَ ثابتة والأرضَ تدور لا بد أنه كان يعاني من عيبٍ ما في بصره أو تَحَكُّمِهِ في عضلات عينيه. فإدراكُ الحس

(*) يظهر مفهوم الوهم الموضوعي في كتابات ماركس الاقتصادية (لا في الكتابات الأكثر فلسفيةً فحسب)، كـ *Capital*, Volume I و *Theories of Surplus*. وقد عُني ماركس عنايةً خاصة بإظهار أن الاعتقادَ السائدَ في عدالة التبادل في سوق العمل إنما هو، في الحقيقة، وهم، ومع ذلك تجده مقبولاً 'موضوعياً' بين الناس الذين يعتبرون أن الأشياءَ تُتبادل بقيم متساوية بأسعار السوق. حتى العمال المستغَلون، الذين يُسرَق جزءٌ من قيمة منتَجاتهم في التحليل الماركسي، قد يصعب عليهم هم أنفسهم أن يروْا شيئاً غيرَ تبادل 'قيمٍ متساوية' في سوق العمل.

أنَّ الهواءَ بسيط والشمسَ تتحرك هما تجربتان أشبه برؤية أشباح منهما بالهلوسة. لأنَّ المرءَ إذا كان لا يرى شبحاً في الظروف المناسبة، ففي بصره عيب. إذ لم تستطع عيناه تسجيلَ لعبِ الضوءِ على البعد.(*)

هنا ترتبط الملاحظات، التي تُعتبر موضوعيةً، بالسماتِ الموضِعية لتنفسِ الهواء بأنفٍ طبيعي، ورؤيةِ الشمس بعيونٍ اعتيادية، وملاحظةِ لعبِ الضوء على البعد ببصرٍ سليم وهكذا. وهذه السماتُ الملاحَظة هي بالفعل موضوعيةٌ موضِعياً، وإنْ كانت مضلِلةً أو مغلوطةً بمعاييرَ أخرى للحقيقة - أكثرَ إقناعاً في هذا المقام - يمكن استدعاؤها عند تجاوز النظرات الموضِعية إلى الأشياء.

الصحة والمرض والتغيرات الموضعية

استخدم ماركس فكرةَ الوهم الموضوعي خاصةً في سياق التحليل الطبقي وقادتْه إلى بحثِ ما سماه 'الوعي الزائف' 'false consciousness'. لنضرب مثلاً مختلفاً جداً هو إدراكُ المرءِ مرضَه بنفسه، ولعله يكون مثلاً مهماً جداً لتحليل الوضع الصحي في الاقتصادات النامية. فمتوسط العمر المتوقع مقاساً عند الولادة بولاية كيرالا، مثلاً، أطولُ بهامشٍ كبير مما هو في سائر الولايات الهندية (وهو أطولُ مما هو في الصين وأقربُ إلى المعدل الأوروبي)، ويقدم التقييمُ الطبيُ المهني أدلةً كثيرة على نجاح التحول الصحي لولاية كيرالا. ومع ذلك، يتبين في مسوح التقدير الذاتي للمرض أن هذه الولاية تسجل أعلى المعدلات (وسطياً وحسب السن). في المقال، هناك ولايات كبيهار وأوتار برادش يتدنى فيها متوسطُ العمر المتوقع تدنياً شديداً وتنخفض إلى حدٍ مدهش معدلات التقدير الذاتي للمرض. فإنْ سلَّمنا بالدليل الطبي وشهادة معدلات الوفاة (وليس مِن

(*) G. A. Cohen, *Karl Marx's Theory of History: A Defence* (Oxford: Clarendon Press, 1978), pp. 328–9.

سببٍ خاص يدعونا إلى استبعادها)، لا بد من اعتبار صورة المعدلات النسبية للمرض كما تعطيها التقديرات الذاتية مغلوطة - أو على الأقل مريبةً جداً.

وبالرغم من ذلك، سيكون من المستغرَب صرفُ النظر عن معدلات التقدير الذاتي للمرض بدعوى أنها ببساطة أخطاء عارضة أو بصفتها نتائجَ ذاتية فردية. فلِمَ يوجد هكذا نمطٌ متسق من التنافر بين معدلات الوفاة ومعدلات التقدير الذاتي للمرض؟ يساعدنا هاهنا مفهومُ الوهم الموضوعي. فلدى سكان كيرالا (بمن فيهم النساء) معدلَ ثقافةٍ [قراءة وكتابة] أعلى إلى حدٍ لافت ولديهم كذلك خدماتٌ صحيةٌ أوسعُ بكثير مما في سائر ولايات الهند. وبالتالي يوجد في كيرالا وعيٌ أكبرُ بكثير بالأمراض المحتملة والحاجة إلى التطبب واتخاذ التدابير الوقائية. وإنَّ الأفكارَ والأفعالَ نفسَها التي تساعد على خفض معدلات المرض والوفاة في هذه الولاية هي التي تساعد كذلك على رفع درجة الوعي بالأمراض لدى أهاليها. في المقابل، تقل قدرةُ أهالي ولاية أوتار برادش أو ولاية بيهار، الأدنى ثقافةً وتعليماً، والأفقرَ كثيراً بمرافق الصحة العامة، على تمييز الأمراض المحتملة، ما يجعل الشروطَ الصحية ومتوسطَ العمر المتوقع في هاتين الولايتين أسوأ بكثير والوعيَ بالأمراض فيهما أقل مما في كيرالا.

إنَّ لِوهم تدني معدلات المرض في الولايات الهندية المتخلفة اجتماعياً بالفعل أساساً موضوعياً - موضِعياً، لسكانٍ محدودي التعليم المدرسي والتجربةِ الطبية.(*) وإنّ الموضوعيةَ الموضعية لهذه التشخيصات

(*) استند العملُ التجريبي في هذا الموضوع كثيراً إلى البيانات الهندية وتفسيراتها؛ انظر ما سبقَ مِن شرح وأدبيات كثيرة في كتابيَّ المشتركيْن مع جان دريز Amartya Sen and Jean Drèz, *India: Economic Development and Social Opportunity* (Delhi and Oxford: Oxford University Press, 1995)، و *India: Development and Participation* (Delhi and Oxford: Oxford University Press, 2002). مع ذلك، توجد معلوماتٌ تجريبية مستقاةٌ من أماكنَ أخرى من العالم النامي يمكن أن

المغلوطة لما تتسم به من ضيق أفق تسترعي الانتباه، ولا يسع علماءَ الاجتماع صرفُ النظر عنها بصفتها ببساطة ذاتية متقلبة. لكنْ لا يسعهم كذلك اعتبارُ هذه المدرَكات الذاتية انعكاساتٍ دقيقة للصحة والمرض في فهمٍ سليم يتجاوز الموضِعية.

إنَّ لاحتمال وقوع ومعدلِ تكرار هذا النوع من الوهم مضامينَ بعيدةَ الأثر على الطريقة التي تقدَم بها الإحصاءاتُ الطبيةُ والصحيةُ المقارَنة حالياً مِن قِبَل المنظمات الوطنية والدولية. وإنَّ بياناتِ المقارنة للتقدير الذاتي للمرض والسعي للتطبب تستدعي تدقيقاً نقدياً، دون إهمال الآراء الموضعية.(*)

التمييز على أساس الجندر والأوهام الموضِعية

هناك حالةٌ أخرى مثيرةٌ للاهتمام ترتبط بالتنافر بين ترتيب معدلات التقدير الذاتي للمرض وترتيب معدلات الوفاة الملاحَظة عند الرجال والنساء. فقد مالت النساء، في الكلِّية، إلى أن يكنَّ أقلَ حظاً في البقاء من الرجال في الهند (كما في كثيرٍ من البلدان الأخرى في آسيا كالصين

نسوقها عموماً للقراءة في هذا الموضوع، انظر كتابي *Development as Freedom* (New York: Knopf, and Oxford: Oxford University Press, 1999), Chapter 4.
يتعزز خط التفسير هذا بمقارنات معدلات التقدير الذاتي للمرض بالولايات المتحدة مع تلك التي في الهند (بما فيها كيرالا). ففي مقارنة المرض بالمرض، يتبين أنه بالرغم من أنَّ معدلاتِ التقدير الذاتي للمرض في كيرالا أعلى بكثير لمعظم الأمراض مما في سائر الهند، فإنَّ هذه المعدلات في الولايات المتحدة أعلى للأمراض نفسها. حول هذا الأمر، انظر Lincoln Chen and Christopher Murray, 'Understanding Morbidity Change', *Population and Development Review*, 18 (September 1992).

(*) أقف عند هذا الحد في متابعة هذه المسألة العملية المهمة؛ انظر مع ذلك كتابي *Development as Freedom* (New York: Knopf, and Oxford: Clarendon Press, 1999), Chapter 4.

وباكستان وإيران وشمال أفريقيا كمصر). فكانت معدلات الوفاة عادةً، حتى فترةٍ قريبةٍ جداً، أعلى بين النساء في كل الفئات العمرية (بعد الولادة ببضعة أشهر) حتى سن الخامسة والثلاثين إلى الأربعين، بعكس ما هو متوقَّع بيولوجياً، حسب الدليل الطبي الذي يشير إلى تدني معدلات الوفاة المرتبطة بالعمر بين النساء عما هي بين الرجال، عندما يتلقين رعايةً صحية متكافئة مع الرعاية الصحية التي يتلقاها الرجال.(*)

وبالرغم من السوء النسبي لمعدلات الوفاة بين النساء في الهند، فإنَّ معدلات التقدير الذاتي للمرض ليست في الغالب أعلى - وهي أحياناً أدنى - مما لدى الرجال. يبدو أنه لهذا صلةً بحرمان النساء من التعليم، وكذا بالميل الاجتماعي إلى اعتبار التباين بين الجنسين ظاهرةً 'طبيعية'.(**) ولحسن الحظ (أستخدِم هذا التعبيرَ هنا بطريقةٍ قد لا يوافق عليها النفعيون)، ازداد تذمرُ النساء من صحتهن بشكلٍ منتظم في أرجاء البلاد، ما يدل على تدني هيمنة التقدير المحلي للصحة [ذاك الذي يَعتبر التباينَ الصحي بين الجنسين ظاهرةً 'طبيعية']. من المثير للاهتمام أن نرى

(*) تخطى متوسط العمر المتوقع للنساء في الهند مؤخراً متوسطَ عمر الرجال، لكنَّ نسبةَ طول عمر النساء إلى طول عمر الرجال ما تزال أدنى بكثير مما يمكن أن يُتوقع في ظروف الرعاية الصحية المتكافئة. كيرالا هي استثناء من هذه الناحية أيضاً، حيث يتخطى متوسط طول عمر النساء فيها كثيراً متوسطَ طول عمر الرجال (بنسبة تقارب مثيلتها بأوروبا وأمريكا).

(**) تحدثتُ في مناسبةٍ سابقة عن حقيقة مدهشة أظهرتْها دراسةٌ ما بعد المجاعة بالبنغال سنة 1944، وهي أنَّ الأراملَ نادراً ما كن يبلِّغن عن أي واقعة تشير إلى أنهن 'متساويات صحياً'، بينما تشكّى المترملون كثيراً من هذا الأمر بالذات (انظر كتابي *Commodities and Capabilities* (Amsterdam: North-Holland, 1985), Appendix B). وحول مسائلَ متصلة، انظر كتابي *Resources, Values and Development* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1984)، وكذلك مقالتي المشتركة مع جوسلين كينش، 'Indian Women: Wellbeing and Survival', *Cambridge Journal of Economics*, 7 (1983).

أنه مع تسييس موضوع حرمان النساء (حتى في المنظمات النسوية)، أصبح التحيزُ في إدراك حرمان النســاء أقلَ شـيوعاً. وقد أسـهم ارتقاءُ فهم طبيعةِ المشـكلة والأوهام المحيطةِ بصحة النســاء، في الحقيقة، إسهاماً كبيراً في تقليص الميل إلى اختلاف معدلات الوفاة حسب الجنس.(*)

إنَّ فكرة الموضوعية الموضِعية حاسـمة لفهم التفاوت بين الجنسين عموماً. يشتمل عمل العائلات على نوعٍ من التعارض والاتفاق المصلحي في توزيع المنافع والمهام الروتينية (سـمةٍ من سـمات العلاقات الجماعية يمكن تسميتُها 'التعارض التعاوني' 'cooperative conflict')، لكنَّ العيشَ الأسـريَ المتناغـم يتطلـب حـلَ جوانب التعـارض بصـورةٍ ضمنية لا من خلال المسـاومة الصريحة. والحديـثُ المتواصل عن هكذا تعارض يُعتبَر بصفةٍ عامة سلوكاً غيرَ سوي. لذلك، تُعتبر أنماط السلوك المعتادة ببساطة مشـروعةً بل حتى معقولة، وفي معظم أرجاء العالم ثمة ميلٌ مشـترك إلى غـض البصر عـن الحرمان المنهجي للإناث بالمقارنـة مع الذكور في هذا الحقل أو ذاك.

الموضِعية ونظرية العدالة

المسـألةُ مهمة كلَ الأهمية لصوغ نظريـةٍ في العدالة، أو بعبارةٍ أدق، لسـبر نظريةٍ في العدالةِ تعطي دوراً خاصاً للنقاش العام في فهم متطلبات

(*) كان يجب أن تتدنى بشـدة ظاهرة 'اختفاء النسـاء' بالهند والصين وكثير من البلدان الأخرى في العالم، التي تعكس عدد 'المفقودات' من النساء، بالمقارنة مع ما يمكن أن يُتوقعَ في غياب أي انحياز جنسي، نتيجة التقدم واسع الانتشار نوعاً ما في العالم في مجال تقليص مقدار التفاوت بين الجنسـين في معدلات الوفاة. لسـوء الحظ، فقـد عملـت ظاهـرة الانحيـاز الجنسـي الجديدةُ هذه في نسـبة المواليد (من خلال الإجهـاض الانتقائـي للأجنة الأنثوية) في الاتجاه المعاكس. انظر الصورة المتغيرة فـي مقالتيْـن لـي همـا: 'Missing Women', *The British Medical Journal*, 304 (March 1992); 'Missing Women Revisited', *British Medical Journal*, 327 (December 2003).

العدالة. ربما يكون باعُ النقاش العام محدوداً عملياً بالطريقة التي يقرأ بها النـاس العالَـم الذي يعيشـون فيـه. وإنْ كان للتأثير القـوي للموضِعية دورٌ مبهِم في ذلك الفهم الاجتماعي، فذاك إذن موضوعٌ يتطلب اهتماماً خاصاً فـي تقديـر المصاعب الكبيرة التي لا بد مـن مواجهتها في تقييمات العدل والظلم.

وفي حين تلعب موضِعيةُ الملاحظة والاستنتاج دوراً مهماً في عملية تقـدم المعرفـة العلمية، فـإنَّ أهميتَها أكبر في تشـكيل الاعتقاد عموماً: في الفهـم الاجتماعـي وفي دراسـة العلـوم الطبيعية. بالفعل، فقـد يكون دورُ الموضِعيـة حاسـماً جداً في تفسـير الأوهـام المنهجية الملحـة التي يمكن أن تؤثرَ تأثيراً - وتشـوه تشـويهاً - قوياً الفهمَ الاجتماعي وتقييمَ الشـؤون العامة.

دعني أعود إلى المثال البسـيط لحجم الشـمس من القمر، كما يُرى هذان الجُرمان مِن الأرض. لنأخذ شـخصاً من مجتمع لا يعرف شـيئاً عن المساقط المستقلة عن المسافة، وليس لديه أيُ مصدر معلومات آخر عن الشمس والقمر. قد يقدِّر هذا الشخص، الذي ليس لديه إطارٌ مفهومي ذو صلةٍ بالموضوع ولا معرفةٌ سـابقةٌ به، اسـتناداً إلى الملاحظات الموضعية، أنَّ الشـمس والقمر متسـاويان حجماً بالفعل، حتى بمعنى أنهما يستغرقان الوقـتَ نفسَـه للـدوران حول كلٍ منهما (بالسـرعة نفسِـها). سـيكون هذا بالطبع تقديراً غريباً جداً لو كان الشـخص يعلم عن المسـافات والمساقط وما أشـبه ذلك، لكنه لا يكون كذلك لو لـم يكن يعلم عن ذلك شـيئا. إنّ اعتقادَه تسـاويَ جُرم النيِّريْن فعلاً (لاسـيما اعتقاده أنهما يستغرقان الوقت نفسَه للدوران حولهما) هو، بالطبع، خطأ (أو وهم)، لكنْ لا يمكن اعتبارُ اعتقادِه، في هذه الحال، ذاتياً تماماً، بالنظر إلى مجموع السمات الموضِعية. بالفعـل، فـأيُ شـخص يكون في محله تماماً (ويشـترك معـه خصوصاً في درجة الجهل نفسِها بالمفاهيم والمعلومات ذات الصلة بالموضوع) يمكن

أن يرى الرأي نفسَه، قبل التدقيق النقدي، للأسباب نفسِها تقريباً، لا غرابةَ في ذلك.(*)

قد يصعب جداً التخلصُ من الأوهام المتصلة بموضوعيةٍ موضِعيةٍ ما، حتـى عندما تكون الموضِعيةُ محل النقاش مُعَمِّيةً أكثر مما هي مُجَلِّية.(**) وبالنظـر إلـى الأفـكار المغلوطـة، قد يكون مـن الصعـب تخطي حالات التفاوت المقبولة عموماً بين الجنسـين، بالفعل بل وتسـميتُها باسمها دون مواربة كحالات تفاوت تسـترعي الاهتمام.(***) وبما أن حالاتِ التفاوت

(*) جادل فلاسفة مدرسة نيايا *Nyaya* الهندية، الذين علا شأنُهم في بضع القرون الأولى للميلاد، بأنَّ العلمَ والوهم كليهما يعتمدان على مفاهيمَ موجودة مسبقاً. فعندما يظن شخصٌ في الظلام الحبْلَ حية (المثل التقليدي الذي ضربناه آنفاً)، يقع هذا الوهم في الذهن بالضبط لما لديه من معرفة مسبقة – أي فهم حقيقي – لـ'مفهوم الحية'. فالشـخص الذي لا فكرة لديه عن شـكل الحية ولا يميز، مثلاً، بين 'مفهوم الحية' و'مفهوم الخنزير'، لن يميلَ إلى هذا الخلط بين الحية والحبْل. حول مضامين هذا الأمر و(ما يتعلق به) من صلات بين المفاهيم والواقع، كما تشـرحه مدرسـة نيايا والمـدارس المنافسـة لهـا فـي تلك الفترة، انظـر Bimal Matilal, *Perception: An Essay on Classical Indian Theories of Knowledge* (Oxford: Clarendon Press, 1986), Chapter 6.

(**) كمـا تقـدَم، قـد تفسـح نظرية العدالة كذلك متسـعاً للشـؤون القائمـة على الصلة، التي قد تكون الآراءُ الموضعية فيها مهمة ويجب أخذها في الاعتبار. يسـري هذا على مسائلَ من قبيل الواجبات والأولويات المناطة بالفرد (التي يمكن فيها اعتبارُ الشخص المناط به عملٌ معين أن لديه مسؤوليةً خاصة [يحاسَب عليها]) وكذلك على واجباتٍ معينة مرتبطة بصلاتٍ إنسانية معينة، كالمسؤوليات الوالدية. إنَّ الصلة الحقيقيـة بالموضـوع لـلآراء الموضعية (عندما يمكن تبريرُ ذلك) مختلفةٌ جداً عما يُعتبَر هنا في سـياق الأخلاق والسياسـيات غير القائمة على الصلة. وسـوف نتناول الأولى في الفصل 10 'التبلورات الفعلية والعواقب والمشيئة'.

(***) ناقشتُ هذه المسائل في مقالتي 'Gender and Cooperative Conflict', in Irene Tinker (ed.), *Persistent Inequalities* (New York: Oxford University Press, 1990). انظر أيضاً 'Many Faces of Gender Inequality', *New Republic* (2001) and *Frontline* (2001).

بين الجنسين في الأسرة تميل إلى المكوث بالتحالف مع الغير ضد الطرف الأضعف، فإنّ غموضَ الآراء الموضِعية يلعب دوراً كبيراً في سواد وبقاء حالات التفاوت تلك.

تخطي المحدوديات الموضعية

في السعي للعدالة، قد تضعَ الأوهام الموضِعية عراقيلَ جديةً لا بد من إزالتها بتوسيع الأساس المعلوماتي للتقييمات، وهذا أحدُ الأسباب التي دفعت آدم سميث إلى أن يطالبَ مطالبةً منهجية باستدعاء آراءَ من الخارج، حتى من البعيد (انظر الفصل 6). وبالرغم من أنَّ الاستخدامَ المدروس للحياد المفتوح يمكن أن يفعلَ الكثير، فإنَّ الأملَ بالانتقال الناجح السلس من الآراء الموضعية إلى رأيٍ جوهريٍ مطلق قائمٍ على 'النظر من لا مكان' قد لا يكون كبيراً.

يمكن القول إنَّ فهمَنا العالمَ متعلقٌ كلُّه تعلقاً شديداً بمدرَكاتنا وما يمكن أن نولِّدَ من أفكار، بالنظر إلى نوع الكائنات التي هي نحن. فأفكارُنا ومدركاتُنا متعلقةٌ تعلقاً لا فكاكَ منه بأعضائنا الحسية، وأدمغتِنا، وقدراتِنا البدنية البشرية الأخرى. حتى مجرد فكرةِ ما ندعوه 'رأياً' أو 'نظرة' - بصرف النظر عن مكان النظر - متعلقةٌ على فهمنا أنَّ النظرَ إنما يكون بأعيننا نحن، وهو نشاطٌ بدني يأخذ الشكلَ الفيزيائيَ الذي يأخذه نتيجةَ تطور الكائنات البشرية على النحو الذي تطورت عليه.

يمكننا بالطبع، نظرياً، التفكيرُ في التحرر من الأثقال التي يبدو أنها تكبلنا بالعالَم الذي نعيش فيه والأنشطة البدنية التي تحكم تمييزَنا وتفكيرَنا. يمكننا حتى محاولةُ التفكير في العالم الذي نستطيع فيه استيعابَ المدارك المختلفة عن مُدركات الضوء والصوت والحرارة والذوق واللمس وغير ذلك مما نتلقى من إشارات (بالتركيبة التي نحن عليها في الواقع)، لكنْ من الصعب المضي إلى تلمُّس معنىً ما لما يمكن أن 'يبدو' العالَمُ عليه

فـي ذلك الكون الحسـي المختلف. تسـري المحدوديـة ذاتُها على مجال عمليـةِ التفكيـر عندنا وآفاقِ قدرتنا علـى التأمل. ففهمنـا العالَمَ الخارجيَ مكبـلٌ بتجاربنـا وتفكيرنـا إلـى حـدِ أن إمكانيـةَ تخطـي هذه القيـود تبدو محدودةً جدا.

مـع ذلـك، لا يـدل كلُ هـذا علـى أنَّ الموضِعيـةَ لا يمكـن تخطيها جزئيـاً أو كليـاً بطـرقٍ تنتقـل بنا إلى نظرةٍ أكثـرَ تحرراً. هنا أيضـاً (كما في اختيـار محـل التركيز فـي نظرية العدالة)، قد نسـتطيع إلى حـدٍ ما البحثَ عن نسـبيات بدل السعي للتسامي المافوقي المثالي. وإنَّ التوسيعَ المقارَن أو النسـبي جزءٌ من الاهتمام المتواصل بالعمل العلم-معرفي والأخلاقي والسياسـي الخـلاق، الذي أعطـى ثماراً عظيمةً كثيرة فـي التاريخ الفكري للعالم. فـ'نعيم' الاسـتقلال التام عن السـمات الشخصية ليس هو المسألةَ الوحيدة التي ينبغي أن تشغلَ بالَنا.

من هو جارُنا؟

هنـاك تاريـخٌ طويل لمحاولات تخطـي القيد الموضعـي الذي يقيد شواغلَنا الأخلاقيةَ إلى 'جوارٍ' قريب، مع مقاومةِ الرؤيةِ القائمةِ على الصلة والقائلةِ إنَّ المرءَ يَدين لجيرانه بما لا يدين به، بحالٍ من الأحوال، لمن هم أبعدَ من هذا الجوار. فلواجبِ المرءِ تجاه جارِه مكانةٌ كبيرةٌ جداً في تاريخ الأفـكار الأخلاقية في العالـم. بالفعل، جاء في كتاب الصلاة الإنجليكانية الـردُ الواضـحُ التالي على سـؤال 'مـاذا تعلمتَ على الخصـوص من هذه الوصايـا؟': 'تعلمـتُ أمريْـن وهما الواجـب عليَّ لله والواجـب للقريب' [نص السـؤال والجواب كما ورد مترجَماً إلى العربية في كتاب الصلوات العامة، طبعة كنيسة إنجلترا، 1902، ص 255].

إذا كان فهمُنـا هذا واجباتِنا صحيحاً وكانت مزاعم جيراننا أقوى بما لا يقـارن مـن مزاعـم الآخرين، أفـلا يمكن أنْ نظنَ أنَّ هذا سيسـاعد على

تلطيف 'خشونة العدالة في بلد' (وهذه مقاربةٌ لا أؤيدها)؟ لكنَّ الأساسَ الأخلاقي لإعطاء هكذا أولوية غير منسجمة إلى حدٍ بعيد للتفكير فقط بجيراننا تحتاج هي نفسُها إلى شيءٍ من التبرير. لا يقل عن هذا أهمية تلك الهشاشةُ العميقة في الأساس الفكري للنظر إلى الناس كتجمعاتٍ ثابتة من الجيران.

أوضَحَ النقطةَ الأخيرةَ هذه بقوة يسوع الناصري في سرده حكاية 'السامري الطيب' في إنجيل لوقا.(*) ولقد تجوهِل في بعض الأحيان تشككُ يسوع في الجوارات الثابتة في النظر إلى قصة السامري الطيب كعِبرةٍ شاملة، ولا ضيرَ في هذا، لكن النقطةَ الأساسية في القصة كما رواها يسوع هي رفضٌ حكيم لفكرة الجوار الثابت.

في هذا الموضع من إنجيل لوقا، يجادل يسوع ناموسياً محلياً حول المفهوم المحدود لأولئك الذين يكون علينا شيءٌ من الواجب تجاههم (جيراننا المحسوسين فحسب). يروي يسوع للناموسي قصةَ رجلٍ جريحٍ طريح على أحد جانبيْ الطريق ['إنسان كان نازلاً من أورشليم إلى أريحا فوقع بين لصوص فعروه وجرحوه ومضوا وتركوه بين حيٍ وميت' - إنجيل لوقا، الإصحاح 10: 25-37] يساعده في النهاية السامري الطيب، وقد رفض كاهنٌ ولاويّ قبل ذلك أن يمدا له يداً. بالفعل، فقد رسما علامةَ الصليب و'جازا مقابلَه'، مشيحيْن بوجهيْهما عنه.(**)

(*) حول هذا، انظر أيضاً Jeremy Waldron's excellent analysis, with a slightly different focus, in 'Who Is My Neighbor? Humanity and Proximity', *The Monist*, 86 (July 2003).

(**) كان يحلو لصديقيَ الراحل الفخم جون سپارو، العميد الأسبق لكلية All Souls بأكسفورد، أن يقول إننا لا ندين بشيء للآخرين إنْ نحن لم نؤذهم، وكان يحلو له أنْ يتساءلَ ما إذا كان الكاهنُ واللاويُّ اللذان جازا إلى الجانب الآخر للطريق بدل مساعدة الجريح قد 'تصرفا تصرفاً خاطئاً'، كما يُفترض عادةً. وكان جواب جون سپارو المشدَد على هذا السؤال "نعم بالطبع" وكان يستمتع كثيراً في ترديد

لا يناقش يسوع، في هذا الموضع، مباشرةً واجب مساعدة الآخرين - كل الآخرين - الذين هم بحاجةٍ إلى المساعدة، سواءٌ أكانوا جيراناً أم لا، بل يثير تساؤلاً تصنيفياً حول تعريف الجار، من يكون. فيسأل الناموسي الذي كان يجادله: 'فأي هؤلاء الثلاثة تُرى صار قريباً للذي وقع بين اللصوص؟' لم يستطع الناموسي تجنبَ الجواب، فقال 'الرجل الذي صنع معه الرحمة'. كان ذلك، بالطبع، قصدَ يسوع بالضبط. فالواجب تجاه الجيران لا يقتصر وحسب على أولئك يعيشون بالقرب منك. ولفهم قوة وجهة نظر يسوع، علينا أن نتذكرَ أن السامريين لم يكونوا يعيشون فحسب على مبعدة، بل كانوا في العادة مكروهين محتقَرين من الإسرائيليين.(*)

يرتبط السامري بالإسرائيلي الجريح من خلال الحدث نفسِه: أنه وجد الرجلَ المطعون، ورآى أنه بحاجةٍ إلى المساعدة، فقدم له إياها فصارت له مع الجريح آصرة. لا يهم ما إذا كان السامري تحرك بدافع

ذلك على مسامع الحضور المصدوم (وكانت الصدمة، بالطبع، هي المقصودة)، ليس لأنهما لم يساعدا الجريح (لا على الإطلاق)، بل لأنه كان عليهما ألا يجوزا إلى الجانب الآخر من الطريقَ ولديهما إحساسٌ واضحٌ بالذنب، بل أن يواجها الجريح. كان يجب أن يمتلكا الشجاعة لتجاوز الجريح على الجانب نفسه من الطريق، ويمضيا في سبيلهما، غيرَ عابئيْن به دون أي شعور لا داعيَ له ولا لزوم بالخجل أو الحرج منه. للوقوف على تبصرةٍ في هذا الرأي غير المجامِل في 'ما ندين به لبعضنا البعض' (أو بعبارة أدق، في 'ما لا ندين به لبعضنا البعض')، انظر John Sparrow, *Too Much of a Good Thing* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1977).

(*) عندما أتذكر هذه القصة من الإنجيل وتأثيرها وفعاليتها اللافتيْن، أذكر ما قاله لودفيغ ويتغنشتاين عن الأناجيل، بخلاف ما في الرسائل الإنجيلية المرعبة للقديس بولس: 'في الأناجيل - كما يبدو لي - كل شيء أقل ادعاءً، أكثر تواضعاً، وأبسط. في الأناجيل تجد أكواخاً؛ أما في رسائل بولس، فكنيسة. في الأناجيل البشر كلهم متساوون والرب نفسه بشر؛ أما في رسائل بولس فثمة نوع من التراتبية، والتشريفات، والمناصب الرسمية'. (Ludwig Wittgenstein, *Culture and Value*, edited by G. H. von Wright (Oxford: Blackwell, 1980), p. 30).

الخيريـة أم 'بحسٍ مـن العدالة' أم بنوعٍ من إحسـاس المرء بالإنصاف في معاملـة الآخريـن كمسـاوين [لـه]'. فما أن وجد نفسـه في هـذا الموقف، صارت له 'جيرةٌ' جديدة.

إنّ للجيـرة التـي تتكون من خلال علاقات المرء بأناسٍ بعيدين صلةً نافـذة بفهـم العدالة على وجه العموم، لاسـيما في العالم المعاصر. فنحن مرتبطون ببعضنا البعض من خلال التبادلات، والتجارة، والأدب، واللغة، والموسـيقى، والفنـون، والتسـلية، والديـن، والطـب، والرعايـة الصحية، والسياسـة، والتقارير الإخبارية، ووسـائل الإعلام، وغير ذلك من روابط. قـال ديڤيـد هيوم قبـل نحو عقدين ونصف العقد، فـي معرض تعليقه على أهمية زيادة الاتصال في توسيع نطاق إحساسنا بالعدل:

> لنفـرض مرةً أخـرى أن عدداً من المجتمعـات المتباعدة تقيم نوعاً من علاقة مصلحةٍ مشـتركة فيمـا بينها، إن حدودَ العدالة ستتسـع، بما يتناسب مباشرةً واتسـاعَ أفقِ تفكير الناس، وقوةَ مـا يجمع بينهم من روابط.(*) فعلى 'سـعة أفـق تفكير الناس' يعتمد السـعي للحيـاد المفتوح. وإنّ 'قوةَ مـا يجمع بينهم من روابط' هي ما يجعل 'حدود العدل تتسع أكثر فأكثر'.(**)

قـد نناقـش المدى الـذي يجب أن تصلَ إليه شـواغلنا فـي نظريةٍ ما فـي العدالـة لهـا أن تتمتعَ بأي قـدرٍ من المعقولية اليـوم، وقد لا نتوقع أيَ

(*) David Hume, *An Enquiry Concerning the Principles of Morals* (1777; republished, La Salle, Ill: Open Court, 1966), p. 25.

(**) لقد جعل التحولُ الأخير للعالم إلى مكانٍ أصغرَ بكثير مما كان، بفضل ابتكارات الاتصـال والمواصـلات والتطور المتواصلِ لوسـائل الإعـلام العالمية والمنظمات الدولية، من الصعب على المرء ألا يلحظَ صلاتنا الممتدة عبر العالم، ولهذا ما له من مضامينَ عميقة لا على شكل ومحتوى نظرية العدالة فحسب (وهذا ما اهتم له هنا في المقام الأول)، بل على السياسـات العالمية كذلك – وبالفعل على البقاء. حـول موضوعـاتٍ ذات صلـة، انظر كذلك Chris Patten, *What Next? Surviving the Twenty-first Century* (London: Allen Lane, 2008).

إجماع حول المجال المناسب لتغطيتنا. لكنْ ليس في وسع أي نظريةٍ في العدالة اليوم أن تتجاهلَ العالمَ كلَه وتهتمَ لبلدٍ بعينه فحسب، وتفشلَ في أخذ جوارنا الممتد في العالم اليوم بعين الاعتبار، حتى وإنْ كانت هناك محاولات لإقناعنا أننا ليس علينا أن نساعدَ سوى جيراننا الأقربين لرفع الظلم.(*) فنحن نزداد ارتباطاً ببعضنا البعض ليس بعلاقاتنا الاقتصادية والاجتماعية والسياسية المتبادلة فحسب، بل كذلك بشواغلَ مشتركة أقلَ وضوحاً لكنها بعيدةُ الأثر حول الظلم واللاإنسانية التي تتحدى عالمنا اليوم، والعنف والإرهاب اللذين يهددانه. حتى إحباطاتنا وأفكارنا المشتركة حول قلة الحيلة العالمية تجمعنا بدل أن تفرقنا. فلم يعد في العالم اليوم كثيرٌ ممن ليسوا جيراناً.

(*) تجد شواغلنا العالمية الأوسع أحياناً منافذَ منظمةً لها في المظاهرات والاحتجاجات الصاخبة، وأحياناً أخرى في السعي الهادئ للتعبير عنها بالتعليق السياسي، وما تقوله وسائل الإعلام، أو في المحادثات الشخصية، وهذا أضعف الإيمان. سأعود إلى هذه المسألة في الفصول 15 إلى 17.

8
العقلانية والآخرون

في العام 1638، أرسل الرياضي الكبير بيير دو فيرما إلى رينيه ديكارت رسالةً في التعظيم والتصغير. وكانت المسودة قد تُدُووِلَت بباريس لبضع سنين قبل أن ترسَل إلى ديكارت، الذي لم يُدهَش كثيراً عندما وصلته في النهاية. ومع ذلك، كان ما قاله فيرما هاماً جداً فقد أقام في الرياضيات فرعاً مكيناً اسمُه التعظيم والتصغير maximization and minimization.(*) وهو فرعٌ مهم في الرياضيات والفلسفة، لكنه واسعُ الاستخدام كذلك في العلوم، بما فيها العلوم الاجتماعية وبخاصة علم الاقتصاد.

يُستدعى التعظيم أساساً في علم الاقتصاد والعلوم الاجتماعية كخصيصةٍ سلوكية (في الآونة الأخيرة)، لكنْ من المثير للاهتمام ملاحظةُ أن 'مبدأ الوقت الأقصر لفيرما' Fermat's 'principle of least time' في علم البصريات (المتعلق بأقصر طرق عبور الضوء من نقطةٍ إلى أخرى)، الذي كان تمرينَ تصغيرٍ رفيعاً، لم يكن على الإطلاق حالةَ سلوكٍ واعٍ، فليس للضوء إرادة في 'اختيار' أقصر طريقٍ ممكنٍ له بين نقطتين. بالفعل، في الفيزياء والعلوم الطبيعية، يحدث التعظيم عادةً دون 'معظِّم' 'maximizer' متعمِد. كذلك يسري غيابُ إرادة الاختيار عموماً على الاستخدامات التحليلية المبكرة للتعظيم والتصغير، بما فيها تلك التي

(*) لا تختلف السمات التحليلية للتعظيم والتصغير اختلافاً جوهرياً عن بعضها البعض، لأنهما كليهما يبحثان عن قيم 'حدية'. بالفعل، يمكن تحويل تمرين التعظيم بسهولة إلى تمرين تصغير بمجرد عكس الإشارة الجبرية للمتحول المدروس (والعكس بالعكس).

في الهندسـة، التي تعود مباشـرةً إلى بحث الرياضيين الإغريق عن 'أقصر قوس'، والتمارين المشـابهة الأخرى التي تناولها 'علماء الهندسـة' العظام في العالم القديم، كأپولونيوس الپرجي.

بخـلاف ذلـك، تُعتَبَـر عمليـةُ التعظيـم أساسـاً في علـم الاقتصاد نتيجـةَ اختيـارٍ واعٍ (بالرغـم مـن أن 'سـلوكَ التعظيـم الاعتيـادي 'يُعطَى فـي بعـض الأحيـان دوراً)، ويُفسَّـر تمريـن الاختيار العقلاني عـادةً بأنه التعظيم المتعمَد لِما يكون أدعى شيءٍ لدى المرء أن يزيدَه. وكما يقول جـون إلسـتر في كتابه القصير الوجيز الأنيـق، العقل والعقلانية *Reason and Rationality*، 'العقلاني شـخصٌ يتصرف عندما يتصرف لأسـبابٍ كافية.'(*) من الصعب فعلًا تجنبُ التفكير في وجوب أن تكونَ لِعقلانية الاختيار صلةٌ قويةٌ بالتفكير. وبسبب هذا الاعتقاد، الذي هو في الغالب اعتقـادٌ ضمنـي أكثـر مما هو صريح، يكـون التفكير أميلَ إلـى تعظيم ما نـود ترقيتَـه أو السـعيَ له (ولا ضيرَ فـي هذا التفكير البتة) وبسـببه يُعتَبَر التعظيـم مركزيـاً للسـلوك العقلانـي. ويَسـتخدم علـمُ الاقتصـاد مقاربة البحـث 'الحـدي' [عـن القيـم الحديـة] 'extremal' search' على نطاقٍ واسـع للتنبـؤ بمـا قد ينشـأ من خيـارات، ومن ذلـك تعظيـمُ الفائدة من جانب المسـتهلكين، وتقليلُ الكلفة من جانب المنتجين، وتعظيمُ الربح من جانب الشركات، وهلم جرا.

يمكـن أن تأخذَنا طريقةُ التفكير هذه فـي عقلانية الاختيار، بدورها، إلـى الافتراض الشـائع فـي علم الاقتصـاد المعاصر أنَّ الخيـاراتِ الفعلية للناس يمكن تفسـيرُها أفضلَ تفسـير باعتبارها قائمةً على نوعٍ ما مناسـب

(*) Jon Elster, *Reason and Rationality* (Princeton, NJ, and Oxford: Princeton University Press, 2008), p. 2. في هذا الكتاب الصغير يقدم جون إلسـتر سـرداً آسـراً للصلة بين التفكير والعقلانية، وهي موضوعٌ قدَّم فيه إلسـتر نفسُـه إسـهاماتٍ رفيعة. كما يمسح مسحاً نقدياً الأدبيات في هذا الموضوع.

من التعظيم. وبالتالي، لا بد أن تشغلَ طبيعةُ ما يرى الناسُ عقلاً أنْ يعظَّم حيزاً مركزياً في البحث الراهن عن طبيعة الخيار الاجتماعي وفي تحديد الخيار الفعلي.

لكن ثمة، مع ذلك، مسألةٌ منهجيةٌ أساسية نوعاً ما في استخدام التعظيم في علم الاقتصاد تتطلب شيئاً من الاهتمام في البداية. تتعلق هذه المسألة بالاستخدام المزدوج لسلوك التعظيم في علم الاقتصاد كأداةٍ تنبؤية (تحاول تخمينَ ما يُحتمل أن يحدث) وكمعيارٍ للعقلانية (لتقييم المعايير الواجبِ اتباعُها لاعتبار الاختيار عقلانياً)، الأمرين معاً. يثير تحديدُ مسألتين مختلفتين (هما، الخيار العقلاني، والخيار الفعلي)، وهو أمرٌ جارٍ وشائع في جانبٍ واسع من علم الاقتصاد المعاصر، مسألةً أساسية حول ما إذا كان الخيارُ العقلاني (صِفهُ بالشكل الذي تراه مناسباً) سيكون، في الحقيقة، مُنبئاً جيداً بما سيقع عليه الاختيار في الواقع. من الواضح أن هاهنا شيءٌ يناقَش ويدقَّق.

القرارات العقلانية والخيار الفعلي

هل ينقاد الناس دوماً، أو حتى عادةً، للعقل أكثر مما ينقادون، مثلاً، للهوى أو الدافع؟ وإنْ لم يتبعِ الناس معاييرَ السلوك العقلاني في سلوكهم الفعلي، فكيف نسعى لجوابٍ واحد على سؤالين مختلفين: ما الذي سيكون لشخصٍ ما أن يفعلَه عقلاً؟ وما الذي سيختار هذا الشخص أن يفعلَه فعلاً؟ كيف لنا أن نأملَ، كقاعدةٍ عامة، أن نحلَ مسألتين مختلفتين تمامَ الاختلاف بالجواب نفسِه تماماً؟ أفلا يجدر دعوةُ علماء الاقتصاد الذين يستخدمون التعظيمَ هذا الاستخدامَ المزدوج - بالتفكير الصريح أو الافتراض الضمني - إلى إعمال عقولهم في هذا الأمر؟

وقد اهتم عددٌ من علماء الاقتصاد بالفعل في الابتعادات المنهجية عن العقلانية في الخيارات الفعلية للناس. من الآراء التي تُستدعَى في

هـذا السـياق ما يدعى العقلانية المقيَـدة bounded rationality، وهو خطُ تفكيـر اقترحه هربرت سـايمون.(*) ويُعنى باحتمـال ألا يلتفتَ الناس، في جميـع الأحوال، إلى الخيـارات العقلانية الصرفة لعجزهم عن التركيز بما فيـه الكفايـة أو عدم تمتعهم بالقدر الكافي من الحزم أو اليقظة في البحث عـن واسـتخدام المعلومـات اللازمـة لاتباع سـبيل العقلانيـة كلَ الاتباع. وأتت مختلف الدراسـات الإمبيريقيـة [القائمة على الملاحظة] لتثبتَ هي الأخـرى أن السـلوكَ الفعلـي للناس قد يبتعد عن التعظيـم التام لأهدافهم القريبة والبعيدة. وثمة أدلةٌ كثيرة، كتلك التي قدمها بقوة كانمان وسلوڤيك وتڤيرسـكي، على أن الناس قد لا يفهمون بما فيه الكفاية طبيعةَ الارتياب الـذي قـد يحيط بتوقعـات المرء في أيمـا حالةٍ محددة اسـتناداً إلى ما هو متاح من دليل.(**)

وقد يكون هناك أيضاً ما يسمى أحياناً 'ضعف الإرادة'، وهو موضوعٌ شـغَلَ طويـلاً كثيراً من الفلاسـفة - وقد سـماه قدماء اليونـان *akrasia* أو تعـذر ضبـط النفـس. فقـد يعلم المرء جيداً مـا الذي يتعين عليـه أن يفعلَه

(*) دُرست العقلانية المقيدة على وجه الخصوص في Herbert Simon, 'A Behavioral Model of Rational Choice', *Quarterly Journal of Economics*, 69 (1955), and *Models of Thought* (New Haven: Yale University Press, 1979).

(**) انظر Daniel Kahneman, P. Slovik, and A. Tversky, *Judgement under Uncertainty: Heuristics and Biases* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982). انظر أيضاً B. P. Stigum and F. Wenstøp (eds), *Foundations of Utility and Risk Theory with Applications* (Dordrecht: Reidel, 1983); Isaac Levi, *Hard Choices* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986); L. Daboni, A. Montesano and M. Lines, *Recent Developments in the Foundations of Utility and Risk Theory* (Dordrecht: Reidel, 1986); Richard Thaler, *Quasi-Rational Economics* (New York: Russell Sage Foundation, 1991); Daniel McFadden, 'Rationality for Economists', *Journal of Risk and Uncertainty*, 19 (1999).

منطقياً، ومع ذلك لا يتصرف على هذا النحو. وقد يُفرط الناس في الطعام أو الشراب إفراطاً ربما يعتقدون هم أنفسُهم أنه حمق أو غير عقلاني، ومع ذلك يعجزون عن مقاومة الإغراءات. يدعى هذا أحياناً في الأدبيات الاقتصادية 'قوة الإرادة المقيدة' 'bounded willpower' أو 'قصور ضبط النفس' 'insufficient self-command'، وقد شغلت هذه المشكلةُ أيضاً عدداً من الاقتصاديين وحظيت باهتمامٍ بعيد الأثر منهم – من آدم سميث في القرن الثامن عشر إلى توماس شيلينغ في أيامنا.(*) من المهم الإشارة إلى أن هذه المشكلة تُعنى بفشل الناس في التصرف بطريقةٍ عقلانيةٍ صرفة، لكنَّ هذه الابتعادات في السلوك الفعلي لا توحي، بحد ذاتها، بوجوب تعديل فكرة العقلانية نفسِها أو متطلباتها.(**)

ترتبط العلاقة بين الخيار العقلاني وبين السلوك الفعلي، في الحقيقة، بانقسامٍ قديم في علم الاقتصاد، إذ يميل بعض الكُتاب إلى الاعتقاد أنه يصح عادةً افتراضُ أنَّ العقلانية هي التي تملي عموماً السلوكَ الفعلي للناس، بينما يظل آخرون على تشككهم العميق في ذلك الافتراض. لكنَّ هذا الاختلاف في الافتراضات الأساسية حول السلوك البشري، لاسيما التشكك في اعتبار سلوكهم الفعلي عقلانياً، لم يمنع، مع ذلك، علماءَ اقتصادٍ معاصرين من استخدام الخيار العقلاني على نطاقٍ واسعٍ

(*) أنظر Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments* (1759, 1790); republished and edited by D. D. Raphael and A. L. Macfie (Oxford: Clarendon Press, 1976); Thomas Schelling, *Choice and Consequence* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1984), Chapters 3 ('The Intimate Contest of Self- Command') and 4 ('Ethics, Law and the Exercise of Self-Command')

(**) يمكن إدراجُ كثير من هذه الابتعادات في النموذج العام الذي يسميه ريتشارد تالر 'شبه العقلاني' (انظر كتابه *Quasi-Rational Economics* (New York: Russell Sage Foundation, 1991).

جداً كأداة تنبؤ. وغالباً ما كانوا يستخدمونه دون أي دفاعٍ محدد عن هذا الموقف، لكنهم عندما كانوا يدافعون عنه، كان دفاعُهم يميل إلى أن يأخذَ شكلَ القول إنَّ هذا قريبٌ بما فيه الكفاية من الحقيقة كقاعدةٍ عامة (بالرغم مما هو معروف مِن ابتعاده عنها)، أو أنَّ السلوكَ المفترض مفيدٌ للغرض بما فيه الكفاية، وهذا أمر والبحثُ عن أقرب وصفٍ إلى الحقيقة أمرٌ آخر.

مِن الذين طرحوا بحماسةٍ شديدة حججاً للابتعاد في حدودٍ معينة عن الوصف الحقيقي، لغرضٍ ما غير دقة الوصف، كعمل تنبؤاتٍ باستخدام نماذجَ بسيطة لها سجلٌ طيب في النجاح، مثلاً، ميلتون فريدمان.(*) ومضى إلى الزعم أنه حتى ما نعتبره وصفاً 'واقعياً' ما ينبغي أن يقومَ على حقيقة الوصف، بل الأوْلى أن ننظرَ هل تعمل النظرية أم لا تعمل، أي هل تقدم توقعاتٍ دقيقة بما فيه الكفاية أم لا تقدم'. وهذا، في الحقيقة، رأيٌ خاص جداً في الواقعية الوصفية تعرَّض، ولا غرابة، لانتقادٍ شديد، لاسيما من پول صمويلسون (وقد سماه صمويلسون 'الحَرف-إف' 'the F-twist'). لن أخوضَ في هذا الجدال أو فيما يقوم عليه مِن مسألة، لأن ذلك غيرُ مهم لموضوع هذا الكتاب، لكنني قيَّمتُه (وما يستند إليه من مسائلَ منهجية) في موضعٍ آخر.(**)

كذلك توجد في دراسة عقلانية السلوك البشري مسائلُ تفسيريةٌ مهمة تجعل التشخيصَ المباشر للسلوك اللاعقلاني متسرعاً في بعض الأحيان.(***) فقد لا يكون، مثلًا، ما يبدو للآخرين بعيداً جداً عن المعقولية

(*) انظر: Milton Friedman, *Essays in Positive Economics* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1953).

(**) Amartya Sen, 'The Discipline of Economics', *Economica*, 75 (November 2008).

(***) حول هذا وما يتصل به من مسائل، انظر Donald Davidson, *Essays on Actions and Events* (Oxford: Oxford University Press, 2nd edn, 2001).

بـل حماقـةٌ صريحـة غيرَ معقولٍ أو أحمـقَ إلى هذا الحد فـي واقع الأمر. فربما كان تشـخيصُ السـلوك غيرِ الحصيف أحياناً نابعاً من عجزٍ عن رؤية الأسباب [الحقيقية] الكامنة وراء هذا الخيار أو ذاك حتى عندما تكون هذه الأسباب موجودةً ومقنعة بما فيه الكفاية.

لا شـك فـي أنَّ إعطـاءَ فسـحةٍ للتصـرف العقلانـي أمـرٌ مهـم، لكنَّ تشـخيصَ العقلانيـة قـد يكـون أعقدَ ممـا يبدو للوهلـة الأولـى.(*) المهم لهـذا الكتـاب ليس هذا الافتراض أو ذاك أنَّ الناس يتصرفون دوماً بطريقةٍ عقلانية، بل فكرة أن الناس ليسوا جميعاً منصرفين عن متطلبات العقلانية (حتـى لـو أخطـأوا مـن حينٍ لآخـر، أو لم يتبعوا سـبيلَ العقـل في جميع الأحوال). فـ طبيعةُ التفكير الذي يمكن أن يسـتجيبَ له الناس أكثرُ أهميةً لهذا العمل من المقدار الدقيق لقدرتهم على القيام بما يمليه عليهم العقل في جميع الأحوال بلا استثناء. يمكن أن يستجيبَ الناس لموجبات العقل لا في سلوكهم اليومي فحسب، بل في التفكير في المسائل الأكبر من ذلك أيضاً، كطبيعة العدل وخصائص المجتمع المقبول. وغالباً ما تُستدعَى في هـذا الكتـاب قـدرةُ النـاس علـى التفكير في والاسـتجابة لمختلـف أنواع التفكير (التي قد يكون بعضُها معروفاً جيداً وبعضُها الآخر غيرَ معروف). ولـن تختفـيَ صلـة هذا التمريـن لمجرد أن السـلوكَ الفعلـي للناس قد لا ينطبـق علـى الخيـار العقلاني في كل حال. الأهم مـن ذلك لأغراض هذا البحـث هـو حقيقة أن الناس قادرون، عموماً، علـى التفكير والتدقيق فيما يمسـهم مـن قرارات وما يمـس الآخرين أيضاً منها. وما مِـن فجوةٍ هنا لا يمكن تخطيها.

(*) قـد تأخـذ متطلبـات العقلانيـة واللاعقلانية كثيـراً من الأشـكال المختلفة، حاولتُ تناولَهـا فـي عـدة مقـالات فـي كتابـي *Rationality and Freedom* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002).

الخيار العقلاني في مقابل ما يسمى 'نظرية الخيار العقلاني'

حتى عندما نسلِّم، مع أو بدون تحفظ، بأن السلوكَ الفعلي للناس ليس منفصلاً عن دواعي العقلانية أو غيرَ متأثرٍ بها، يظل السؤال الكبير قائماً حول توصيف الخيار العقلاني. فما هي بالضبط متطلبات الخيار العقلاني؟

ثمة جواب لهذا السؤال أصاب حظاً من الشيوع في علم الاقتصاد، ومؤخراً في السياسة والقانون، هو أن الناس لا يختارون العقلانية إلا إذا كانوا يسعوْن بذكاء لمصلحتهم الشخصية، ولا شيءَ سوى هذه المصلحة. تُدرَج هذه المقاربةُ الضيقة للغاية إلى الخيار العقلاني تحت اسمٍ طموح - فضفاض إلى حدٍ غريب - هو 'نظرية الخيار العقلاني' (هكذا، على نحوٍ يدعو إلى الدهشة بعض الشيء، دون أي توضيحٍ آخر). بالفعل، يصف هذا الاسم العلامة 'نظرية الخيار العقلاني' 'Rational Choice Theory' أو اختصاراً RCT، الخيارَ العقلاني بأنه ببساطة تعظيمٌ ذكي للمصلحة أو المنفعة الذاتية. ويكاد يكون مسلَّماً به في هذه المقاربة أن الناسَ لا يكونون عقلانيين إنْ هم لم يسعوْا بذكاء لمصلحتهم الذاتية فقط، دون اعتبار لأيِ شيءٍ آخر (إلا بمقدار ما يساعد هذا 'الشيءُ الآخر' - بشكلٍ مباشر أو غير مباشر - على تعزيز هذه المصلحة). وبما أن البشر يسهل عليهم كذلك إيجادُ سببٍ وجيه للسير خلف أهدافٍ أخرى غير مصلحتهم الذاتية الضيقة، ويجدون حججاً لِلَحظِ قيمٍ أو قواعدَ معياريةٍ أعم للسلوك المحترم، فإنَّ نظرية الخيار العقلاني تعكس بالفعل فهماً محدوداً للغاية للعقل والعقلانية.

ولا عجبَ أنْ سال حبرٌ كثير في هذا الموضوع، ومن ذلك محاولاتٌ شتى للدفاع دفاعاً متقدماً عن فهم العقلانية كإعلاءٍ للمصلحة الذاتية. من المسائل المهمة مسألةُ تفسيرِ الأفعال الغيرية للمرء استناداً إلى المحاكمة العقلية التالية: هل يدل وجودُ هكذا سبب [للفعل الغيري] لدى المرء على

أنـه سيَفيد شـخصياً في الواقع مـن التصرف بمقتضـاه (أي بمقتضى ذلك السبب الذي هو 'سببُه')؟ لا بد أن يتعلق الجواب على طبيعة السبب. فإذا شَقَّ على شخص أن يعيشَ في مجتمعٍ فيه قدرٌ كبير من الحيف، وحَمَلَه هذا السـببُ على محاولة عمل شـيءٍ ما للحد من هذا الحيف، عندئذ لا بد أن يكونَ هذا الشخص قد خلط بين مصلحته الذاتية وبين الهدف الاجتماعي المتمثـل بالحـد من الحيـف. أما إذا أراد الشـخص الحدَ مـن الحيف، لا ليريحَ نفسَه مِن ألم مشاهدته، بل لأنه قدَّر أنه أمرٌ سيء للمجتمع (بصرف النظر عما يجد أو لا يجد في نفسـه كذلك من ألم لمشـاهدته)، عندئذٍ لا بد من تمييز الحجة الاجتماعية عن السـعي الشـخصي للمكسب الخاص. وقد تناولت هاتين الحجتين في هذا الموضوع الواسع - الذي أُوسِعَ بحثاً - في كتابي العقلانية والحرية 2002 (*Rationality and Freedom*).(*)

سندرس الآن النظرةَ الضيقة جداً إلى العقلانية البشرية بدلالة السعي للمصلحة الذاتية فحسب، لكنني أود قبل ذلك تناولَ اقتراحٍ كنتُ قدمتُه في موضع آخر حول كيف يمكن توصيفُ عقلانية الخيار - بصورةٍ أقل تقييداً وأكثرَ شفاءً للصدور. بحسب هذا الرأي، تكون عقلانيةُ الخيار مسألةَ إقامة خياراتنـا - صراحـةً أو ضمنـاً - على تفكيـرٍ قادرٍ بالحجـة والمنطق على اجتياز اختبارِ التدقيقِ النقدي.(**) يتلخص فحوى دراسة الخيار العقلاني،

(*) *Rationality and Freedom* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002).

(**) بالرغـم مـن وجود بعض المسـائل الفنيـة، وبعضُها رياضي، في تطوير هذا الرأي، يمكن بسـهولة فهمُ الحجة الأساسـية التي يقوم عليها باعتبار العقلانية انسـجاماً مع مـا لـدى المـرء من أسـباب تتجاوز امتحانَ التدقيـق، لا ما يراه للوهلة الأولى منها. للوقوف على عرضٍ أكثرَ عمومية لهذه المقاربة وما يؤيدها من حجج، انظر المقالة الافتتاحيـة 'Introduction: Rationality and Freedom' لكتابـي *Rationality and Freedom* (2002). أمـا المسـائل الأكثـرَ تقنيـة فتجدها متناوَلـةً في المقالات 3-7 مـن الكتـاب نفسـه. انظر أيضـاً: Richard Tuck, *Free Riding* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2008).

فـي هـذا الرأي، أساسـاً بوضـع خياراتِنا علـى محك التحقيـق النقدي في الأسـباب التـي تقـوم عليهـا تلـك الخيـارات. ويتلخص فحوى الشـروط الخاصـة للخيـار العقلانـي بإخضـاع المـرء خياراتِـه - خيـاراتِ الأفعال والأهداف والقيم والأولويات - إلى التدقيق العقلي.

تقوم هذه المقاربة على فكرة الربط بين ما مِن شأنه أن يكونَ عقلانياً لدينـا أن نختـار وبين ما لدينا من أسـباب للاختيار. فـأنْ يكونَ لدى المرء سـببٌ لعمل شـيء ليس فحسـب مسـألةَ أن نقتنعَ دون تدقيق - بدافعٍ من 'شـعورٍ داخلـيٍ' قـوي - أن لدينـا أسـباباً ممتـازة للقيام بما رأينـا أن نقومَ به. بل، يتطلب منا سـبرَ الأسـباب الكامنة وراء هذا الخيار ودراسـةَ ما إذا كانت تلك الأسـباب المزعومة قادرة على اجتياز اختبار التدقيق والمعاينة النقدية، الذي يمكن أن يقومَ به المرء نفسُه إنْ هو أدرك أهميةَ هكذا تدقيقٍ ذاتي وعندما يدرك ذلك. يجب أن تتجاوزَ أسـبابُ الاختيار اختبارَ السـبر القائم على التفكير الدقيق (مع قدر وافٍ من التأمل والحوار مع الآخرين، إن لـزم الأمـر)، مـع أخذ المزيد مما لـه صلة وما هو متـاح من معلومات في الحسـبان إذا كان وعندما يكون كذلك؛ ذا صلة ومتاحاً. وإننا نسـتطيع ليس فقط تقييمَ قراراتنا، بالنظر إلى أهدافنا وقيمنا؛ بل يمكننا كذلك تدقيقُ قابلية هذه الأهداف والقيم نفسِها للصمود أمام النقد.(*)

لا يعني هذا بالطبع وجوبَ أن نقومَ بتدقيقٍ نقديٍ موسع كلما هممنا باختيـار شـيء - فمـا كانت الحياة تُطاق لو كان السـلوك العقلاني يتطلب ذلك. لكنْ يمكن القول إن الخيارَ يُعَد عقلانياً إذا صمد في اختبار التدقيق النقدي المتروي لو أُجريَ هكذا اختبار. فعندما تقوم أسـبابُ اختيارٍ معين

(*) انظر John Broome, 'Choice and Value in Economics', *Oxford Economic Papers*, 30 (1978); Amartya Sen, *Choice, Welfare and Measurement* (Oxford: Blackwell, 1982; Cambridge, MA: Harvard University Press, 1997).

فـي أذهاننا من خلال تجربة أو تترسـخ مع عادةٍ مـا، يمكننا غالباً الاختيارُ بمعقوليةٍ كافية دون أن نجهدَ أنفسَنا في التفكير في عقلانية كل قرارٍ نتخذ. لا شـيءَ فـي ذلـك يضادُ بوضوح السـلوكَ العاقل (وإنْ كنـا أحياناً ننخدع بالعادات القديمة الثابتة التي تسمِّرنا في أمكنتنا حينما تتطلب منا الظروفُ الجديـدة التحـركَ مبتعديـن عـن هـذه الأمكنة). فالشـخصُ الـذي يفضل القهـوةَ العاديـة على القهوة منزوعـة الكافئين، ويميل مـع ذلك إلى تناول القهـوة منزوعـة الكافئين بعد العشـاء، قد لا يكون تصرفُـه هذا لا عقلاني وإنْ لم يَقُم في كل مرة بتدقيقه عقلاً. فلعل عادتَه في تناول القهوة منزوعة الكافئيـن بعد العشـاء تسـتند إلـى تفكيرٍ ضمنـي يجعله يدرك مـن تجربته السابقة أن تناولَ القهوة العادية في هذا الوقت كان سيمنعه من النوم. ولا يحتاج منه الأمر أن يتذكرَ في كل مرة تقلُّبَه في الفراش الذي كان سيؤدي إليـه تناولُـهُ القهوةَ العادية في ذلك الوقـت. إذ يمكن أن يجولَ الفكر دون أن يقومَ المرء في كل مرة بالتدقيق الواعي في الأمر.

بـدتْ للبعـض هذه المقاربةُ إلى الخيار العقلاني - أي اعتبار الخيار العقلانـي خياراً قائماً على أسـبابٍ قادرة على الصمـود في اختبار التدقيق العقلانـي sustainable reasons - عامـةً إلى حد أنه مال ميلاً واضحاً إلى اعتبارهـا لا تَعدِل شـيئاً على الإطـلاق. لكنَّ فهمَ الخيـار العقلاني بصفته الخيـارَ القائـمَ على التفكير القادر على الصمود أمام التدقيق النقدي أقوى حجـةً، فـي الحقيقة، مـن مختلف المزاعـم الأخرى حول طبيعـة 'الخيار العقلاني' تجعله ينحيها جانباً. بالفعل، فاعتبارُ الخيار العقلاني هو الخيارَ الذي يدقَق تدقيقاً نقدياً اعتبارٌ متطلِّب ومتسامح بآنٍ معاً.

أمَّا أنه متطلِّب فلأنه لا يَعتبر صياغةً بسيطة (كتعظيم الفائدة الشخصية) عقلانيةً تلقائياً دون إخضاعها إلى الفحص والتدقيق، بما في ذلك المعاينةُ النقدية للأهداف المبتغاة والقيودِ التي قد تحول بين المرء وبين أن يتبعَ ما يرى أن لديه سـبباً لاتباعه مِن سـلوك. فليس للنظرة الضيقة إلى العقلانية

التـي تنعكس، مثـلاً، فيما يدعى نظرية الخيار العقلاني، أيُ حجةٍ مباشـرة تَحمل المرء على اعتبارها صالحة.

تجدر الإشارة هنا إلى أن الإطارَ العام للتعظيم الذي يقدم بنيةً رياضية للخيـار المنضبـط هـو بحد ذاته أوسـعُ بكثير من تعظيـم المصلحة الذاتية على وجه الخصوص.(*) فلو تخطتْ أهدافُ شخصٍ ما مصلحتَه الخاصة وأتـت بقيمٍ أوسـع يكـون عنده سـببٌ لإعلائها أو تقديرهـا، عندئذٍ يمكن أن يبتعـدَ تعظيـمُ تلبيـةِ الهدف عـن المتطلبات الخاصـة لتعظيم المصلحة الذاتية. كذلك، إذا كان لدى شـخص سـببٌ لقبول بعض الضوابط الذاتية لـ 'السـلوك المحترم' (مِن اتباع المرء قواعدَ السـلامة في الخروج المنظم مـن الباب دون تدافـع عندما ينطلق إنذار الحريق إلى الممارسـات الأكثر دنيويـة كعدم التسـابق للحصول علـى أكثر المقاعد راحةً فـي تجمعٍ عام، تـاركاً الآخريـن وراءه)، عندئذٍ يمكن أن يتماشـى تعظيـمُ الهدف الخاضعُ للقيود الذاتية مع المتطلبات الأعم للعقلانية.(**)

(*) تجـد قـدرة رياضيـات التعظيـم علـى اسـتيعاب مختلـف أنـواع القيـود وتنوعـات الأهـداف (بمـا فـي ذلـك المفضـلات القائمة علـى لائحة خيارات) مشـروحةً في مقالتـي 'Maximization and the Act of Choice', *Econometrica*, 65 (1997). انظـر أيضـاً كتابـي *Rationality and Freedom* (2002). لكـنْ يجدر بي، مع ذلك، الإشـارة هنـا إلـى أن التوصيـف التحليلـي للتعظيـم لا يعبر تماماً عـن الطريقة التي يُسـتخدم بهـا هـذا المصطلـح غالبـاً في الـكلام غير المحكم. فلو قيـل لي إنَّ عليَّ أن أعـيَ حقيقـة أن 'فلانـاً مـن الناس معظِّمٌ خطير'، لن يدفعَني هذا إلى الاعتقاد أنه يسـعى دون كللٍ أو ملل لتعظيم الخير العام منكراً ذاتَه. لا بأس على الإطلاق في الاستخدام الشائع غير المداهن بلا ريب لمصطلح 'معظِم' 'maximizer' في سياقه اللغوي الخاص، لكن لا بد من تمييزه عن التوصيف التحليلي للتعظيم.

(**) تكـون هـذه الضوابـط الذاتيـة للسـلوك المحترم أحياناً لمصلحة المرء نفسـه على المـدى البعيـد، لكـنْ لا حاجـة إلى أن يسـتندَ تبريرُها فقط على السـعي للمصلحة الشـخصية. النقطـة الواجـبُ توكيدُهـا هنـا ليسـت مـا إذا كانـت ممارسـةٌ ما تخدم المصلحة الشـخصية للمرء (التي قد تكونَ، بين ما تكون، سـبباً وجيهاً لاتباع هذه القاعدة أو تلك)، بل ما إذا كان لدى المرء سـببٌ كاف لاتباع تلك القاعدة (سـواءٌ

ولئن كانت مقاربة الخيار العقلاني كـ 'خيارٍ خاضعٍ للتدقيق النقدي' أكثرَ تطلباً من مجرد اتباع صيغةٍ بسيطة لتعظيم المصلحة الذاتية، فهي أكثرُ تساهلاً من حيث أنها لا تستبعد احتمالَ اجتيازِ أكثرِ من تحديدٍ واحد لما يمكن أن يختارَ المرءُ لسبب اختبارَ التدقيق النقدي الذاتي. فقد يكونُ الشخصُ أكثرَ غيريةً من شخصٍ آخر دون أن ينتهكَ أيٌّ منهما معاييرَ العقلانية. وقد نجد كذلك شخصاً أكثرَ عقلانيةً من شخصٍ آخر، عندما نستدعي – ربما ضمناً – فكرتَنا عن 'المعقولية' كيف تكون في سياقٍ اجتماعي (كما فعل جون راولز)، لكنَّ ذلك لا يَلزم منه أن يكونَ الشخصُ الآخرُ لا عقلاني. وبالرغم من قسوة شروط التدقيق النقدي الذاتي، فإنها تظل تتيح لطائفةٍ متنوعة من الأسباب المتنافسة أن تحظى بقدرٍ من الاهتمام في النقاش.(*)

ثمة مع ذلك انعكاسٌ مباشر لهذه السماحية يستحق التعليقَ عليه. فبما أن متطلباتِ الخيار العقلاني قد لا تعرِّف دوماً بديلاً فريداً لا بد لنا من اختياره، فإنَّ استخدامَ الخيار العقلاني لأغراض التنبؤ لا يمكن إلا أن

أكانت قائمةً على مصلحة شخصية أم على قاعدةٍ ما أخرى). تجد تحليلاً لهذا التمييز في مقالتي 'Maximization and the Act of Choice', *Econometrica*, 65 (1997). انظر أيضاً Walter Bossert and Kotaro Suzumura, 'Rational Choice on General Domains', in Kaushik Basu and Ravi Kanbur (eds), *Arguments for a Better World: Essays in Honor of Amartya Sen*, Vol. 1 (Oxford: Oxford University Press, 2009), and Shatakshee Dhongde and Prasanta K. Pattanaik, 'Preference, Choice and Rationality: Amartya Sen's Critique of the Theory of Rational Choice in Economics', in Christopher W. Morris (ed.), *Amartya Sen*, Contemporary Philosophy in Focus series (Cambridge: Cambridge University Press, 2009).

(*) انظر أيضاً George Akerlof, 'Economics and Identity', *Quarterly Journal of Economics*, 115 (2000); John Davis, *Theory of the Individual in Economics: Identity and Value* (London: Routledge, 2003); Richard H. Thaler and Cass R. Sunstein, *Nudge: Improving Decisions about Health, Wealth and Happiness* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 2008).

يكـونَ معضِلاً. فكيف للخيار العقلاني أن يدلَ على ما سـوف يُختار فعلاً إذا كان هناك أكثر من بديل يمكن اعتبارُه عقلانياً؟ إنّ التسليمَ بالحاجة إلى فهـم طبيعـة الخيار العقلاني لِما له من أهميةٍ وَصِلة بتحليل الخيار الفعلي شـيء، وتوقُّـعَ أن يُترجَمَ فهمٌ ما لِعقلانية الخيار مباشـرةً إلـى تنبؤٍ بالخيار الفعلـي مـن مجموعةٍ خيارات تُعتَبر كلُّها عقلانية شـيءٌ آخـر تماماً، حتى عندما يُفترَض أن الناسَ يستمسكون دوماً بالخيارات العقلانية.

إنَّ إمكانيةَ تعدد الأسـباب القادرة على الصمود أمام التدقيق النقدي مُهمة لا لإعطاء العقلانية ما تسـتحق وحسـب، بل لأنها تُبعِد كذلك فكرةَ الخيـار العقلانـي عـن دورهـا المظنـون كمتنبـئٍ بسـيط بالخيـار الفعلي، كمـا اسـتُخدِمت حتـى الآن على نطاقٍ واسـع في الاتجاه السـائد في علم الاقتصـاد. وحتـى لو حدث أنْ كان كلُّ خيارٍ فعلي عقلانياً دوماً بمعنى أنه يجتـاز امتحـانَ التدقيق النقدي، فـإنَّ تعددَ الخيـارات العقلانية يجعل من الصعب التنبؤَ مِن فكرة العقلانية وحدها بالخيار الفريد الذي سـيكون هو خيارَ الفرد في الواقع.

تضيُّق الاتجاه السائد في علم الاقتصاد

فـي كتابـه الكلاسـيكي فـي نظريـة الاقتصـاد، الفيزيـاء الرياضيـة *Mathematical Psychics*، تحـدَّث الاقتصـادي المرمـوق فرانسـيس إيدجـوورث، الـذي ربما يكون المنظِّرَ الاقتصـاديَ الألمع في نهاية القرن التاسـع عشـر، عن انفصامٍ مهم بين افتراض أن السلوك البشري الذي كان تحليلُـه الاقتصـادي يقـومُ عليـه (ويقوم عليـه كذلك تقليدُ علـم الاقتصاد الحالـي)، وبيـن اعتقاده هو في الطبيعة الفعلية للسـلوك الفردي.(*) لاحظ إدجوورث أن 'المبدأ الأول في علم الاقتصاد هو أنَّ المصلحةَ الذاتية هي

(*) F. Y. Edgeworth, *Mathematical Psychics: An Essay on the Application of Mathematics to the Moral Sciences* (London: C. K. Paul, 1881), pp. 16, 104.

المحرك الأوحد لكل فرد'. ولم يكن يريد لِيَحيدَ عن ذلك، على الأقل في نظريته الرسمية، وإنْ كان يعتقد أنَّ الإنسانَ المعاصر 'في الغالب أنانيٌ نتن، ونفعيٌ متلون'. ولئن كانت تزعجنا بعضَ الشيء حقيقةُ أن عالِمَ اقتصاد هذا وزنُه يصرف من حياته وطاقته التحليلية هذا الذي صرف على تطوير بحثٍ ميداني في 'مبدأٍ أساسي' يعتقد خطأه، فإنَّ تجربة النظرية الاقتصادية في القرن التالي جعلتنا أكثرَ اعتياداً على هذا النوع من التنافر بين الاعتقاد والافتراض. وصار افتراضُ أن الإنسانَ أنانيٌ صِرف مهيمناً على جانبٍ كبير من النظرية الاقتصادية السائدة، بينما عبَّر كثيرٌ من كبار المشتغلين في هذا الفرع المعرفي كذلك عن شكوكٍ جديةٍ لديهم في صدقية ذلك الافتراض.

لكنَّ هذا الانفصام لم يكن، مع ذلك، موجوداً دوماً في علم الاقتصاد. فقد اعتبر الكُتابُ الأوائل في المسائل الاقتصادية، كأرسطو، ومفكرو العصور الوسطى (ومنهم توما الإكويني وأوكهام وموسى بن ميمون وآخرون)، علمَ الأخلاق جزءاً مهماً مِن فهم السلوك البشري؛ وأعطوا المبادئ الأخلاقية أدواراً في العلاقات السلوكية في المجتمع.(*) وكان هذا كذلك شأنَ علماء الاقتصاد في العصر الحديث المبكر (كوليام پيتي وغريغوري كينغ وفرنسوا كزناي وآخرين)، الذين كانوا جميعاً يُعنَوْن، كلٌ على طريقته، بالتحليل الأخلاقي.

يصح الشيء نفسُه - وعلى نحوٍ أوضحَ بكثير - في خط تفكير

(*) أشير هاهنا إلى التقاليد الغربية، لكنْ يمكن القيام بتحليلٍ مماثل للتقاليد الأخرى؛ فقد درس كوتيليا، مثلاً، عالمُ الاقتصاد الهندي من القرن الرابع ق.م. (المعاصر لأرسطو)، دورَ السلوك الأخلاقي في النجاح الاقتصادي والسياسي، بالرغم من أنه كان متشككاً بعض الشيء في الوُسْع الفعلي للمشاعر الأخلاقية (انظر Kautilya, *The Arthasastra*, translated and edited by L. N. Rangarajan (Harmondsworth: Penguin Books, 1992)). انظر أيضاً الفصل 3 من هذا الكتاب 'المؤسسات والأشخاص'.

آدم سميث، أبي علم الاقتصاد الحديث، في هذه المسائل. فغالباً ما ظُن سميث خطأً مؤيداً افتراضَ أنَّ المرءَ يسعى لمنفعته الذاتية وحسب، في شكل ما سُمِي 'الرجل الاقتصادي'. في الحقيقة، درس سميث دراسةً مفصلة نوعاً ما حدودَ افتراض السعي المطلق للمنفعة الذاتية. وأشار إلى حقيقة أنَّ 'حب الذات' 'self-love'، كما سَمى الدافع إلى السلوك الأناني الضيق، ربما يكون واحداً فقط من دوافعَ كثيرة لدى البشر. ومازَ بوضوح بين مختلف الأسباب التي تجعل المرءَ يسير بعكس ما يمليه عليه حبُ الذات، ومن ذلك:

التعاطف *sympathy* ('لا تتطلب التصرفاتُ الأكثرُ إنسانيةً إنكاراً للذات، ولا سَوْساً للنفس، ولا حسَ أولويةٍ مُجهداً. إنْ هي إلا القيامُ بما يدعونا إلى القيام به هذا التعاطفُ السامي طواعيةً)؛

الجود *generosity* ('ليس إلا الجود يدعونا إلى التضحية بمصلحةٍ عظيمةٍ وهامةٍ لنا لصالح مصلحةٍ مساويةٍ في الأهمية والقدر لصديقٍ أو وليٍّ أمر')؛

روح الخدمة العامة *public spirit* ('عندما يقارِن هذين الشيئين الواحدَ بالآخر، لا ينظر إليهما كما يبدوان له في الطبيعة، بل كما يبدوان للأمة التي يقاتل لأجلها').(*)

يمكن أن يجعلَ التعاطفُ البسيطُ المرءَ، في حالاتٍ كثيرة، يقوم عفوياً بأشياءَ خيِّرةٍ للآخرين، 'دون إنكارِ الذات'، لأنه يستمتع بمساعدة الآخرين. وقد يستدعي، في حالاتٍ أخرى، 'المشاهدَ المحايد' (وقد شرحتُ هذه الفكرةَ آنفاً) ليكونَ دليلاً لمبادئ سلوكه'.(**) من شأن هذا أن يتيحَ احترامَ 'روح الخدمة العامة' و'الجود'. وقد بَحث سميث بشكلٍ

(*) *The Theory of Moral Sentiments* (1770, 1790), p. 191 (in the 1976 edition, Clarendon Press, Oxford).

(**) Ibid., pp. 190–92.

موسع الحاجةَ إلى السلوك غير النابع من الحرص [الحصري] على المنفعة الذاتية، ومضى إلى القول إنه في حين أن 'الحصافة' [بمعنى الاقتصاد والحرص على منفعة الذات] هي من بين كل الفضائل الأكثرُ نفعاً للمرء، علينا أن نعترفَ أنَّ الإنسانيةَ والعدالةَ والمروءة وروحَ الخدمة العامة صفاتٌ أكثرُ فائدةً للآخرين [منها لصاحبها].'(*)

ولقد كان تفسيرُ كلام سميث هذا ساحةَ حربٍ حقيقية. فبالرغم من شرح سميث المتكرر أهميةَ غير المنفعة الذاتية مِن دوافع، فقد اكتسب إلى حدٍ ما شهرةَ بطل السعي الأوحد للمنفعة الذاتية عند البشر كافة. فمثلاً، في ورقتين شهيرتين أثارتا جدلاً قوياً، قدَّم الاقتصادي الشهير من شيكاغو جورج ستايغلر 'نظرية المنفعة الذاتية' 'selfinterest theory'، نظريتَه، (بما تشتمل عليه من اعتقاد أنَّ [الحرصَ على] المنفعة الذاتية [يـ]غلب على أغلب الناس) على أنها منسوجةٌ 'على منوال سميث'.(**) لم يكن ستايغلر الوحيدَ الذي اختص بهذا التشخيص: فقد كانت هذه هي النظرةَ السائدةَ إلى سميث التي روج لها بقوة كثيرٌ من الكُتاب الذين كانوا دوماً يستشهدون بسميث لدعم رأيهم في المجتمع.(***) بل لقد وَجد

(*) Ibid., p. 189.

(**) انظر See George Stigler, 'Smith's Travel on the Ship of State', in A. S. Skinnerand T. Wilson (eds), *Essays on Adam Smith* (Oxford: Clarendon Press, 1975), particularly p. 237, and 'Economics or Ethics?', in S. McMurrin (ed.), *Tanner Lectures on Human Values*, vol. II (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), particularly p. 176.

(***) انظر، مع ذلك، Geoffrey Brennan and Loran Lomasky, 'The Impartial Spectator Goes to Washington: Towards a Smithian Model of Electoral Politics', *Economics and Philosophy*, vol. 1 (1985); Patricia H. Werhane, *Adam Smith and His Legacy for Modern Capitalism* (New York: Oxford University Press, 1991); Emma Rothschild, 'Adam Smith and Conservative Economics', *Economic History Review*, vol. 45 (February 1992); Emma Rothschild, *Economic Sentiments* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001).

هـذا القدر من سـوء فهم سـميث طريقَه إلـى الأدب الإنجليزي من خلال قصيدةٍ حماسـيةٍ فكاهية (لِيمريكية) لستيفن ليكوك (الذي كان أديباً وعالمَ اقتصاد معاً):

يا آدمُ الـحَـدادْ جرى بكَ المدادْ!
ألـم تقلْ في يومْ في مجلـس للقومْ
الكَفُ يملا الكَفْ ورقُّ كلِ دَفْ؟
ألـمْ تقلْ؟ أمْ لَم؟ باللهِ قُلْ يا آدمْ(*)

Adam, Adam, Adam Smith
Listen what I charge you with!
Didn't you say In a class one day
That selfishness was bound to pay?
Of all doctrines that was the Pith.
Wasn't it, wasn't it, wasn't it, Smith?

بعـضُ النـاس يولـدون صغـاراً وبعضُهـم الآخـرُ يتصاغـر. لكنْ من الواضح، في الحالين، أنَّ آدم سميث رُمي بكثيرٍ من الصَغار.(**)

مِن أسباب هذا الالتباس مَيْلُ كثيرٍ من الاقتصاديين إلى التركيز على مسـألةٍ مختلفة، أي، ما كتب سـميث في تفصيل فكرة أنه يكفي اسـتدعاءُ

(*) Stephen Leacock, Hellements of Hickonomics (New York: Dodd, Mead & Co, 1936), p. 75؛ انظر كذلك كتابي: On Ethics and Economics (Oxford: Blackwell, 1987), Chapter 1. [تُرجمتْ الليمريكية بشيءٍ من التصرف. الحَداد: 'سميث' بالإنجليزية. تُرجِم الاسم لضرورة الرسم، وإنْ كان الاسمُ لا يترجَم، لكنَّ هذا ينسـجم وروح التهكم التي تسـود الأنشـودة! لا أقصد أنَّ في الحدادِ سـوءاً، لكنَّ مناداةَ عالِم بهذا الاسم فيه تهكم. 'جرى بك المداد': كُتِب عنك، قيل فيك، رُمِيـتَ بكـذا. 'الكـف' الأولى: المنـع، كناية عن الأنانية؛ 'الكف يملا الكف' يعني الأنانيةُ تُغني (والإيثارُ يُفقِر!) الألف في 'تملا' مخففة والدف كناية عن الطريقة أو المذهب؛ فلانٌ يضرب بدفِ كذا، يسـير بمذهبِ كذا. رقُ الدف أهمُ شـيءٍ فيه أو جوهرُه، لولاهُ لا يكون. مرادُ القول حبُ الذاتِ لبُ كلِ مذهب. الاستحلافُ بالله في الشـطر الأخير هو المكافئُ المعنوي للإلحاح في السـؤال المتمثلِ في تكراره ثلاثاً – المترجم]

(**) تجد تفصيلاً أوفى لسوء الفهم هذا في مشاركتي 'Adam Smith's Prudence', in S. Lal and F. Stewart (eds), *Theory and Reality in Development* (London: Macmillan, 1986); *On Ethics and Economics* (Oxford: Blackwell, 1987).

هـدف المنفعـة الذاتية لشـرح دافع المقايضـة الاقتصادية في السـوق. مِن أشـهر مـا كَتـب سـميث في ثـروة الأمم مِـن مقاطـع وأكثرها اسـتدعاءً ما يلـي: 'لا نتوقـع أن نحصلَ على غدائنا مِنةً مـن اللحام... والخباز، بل من مراعاتهم منفعتَهم الذاتية. إننا نتوجه بأنفسـنا لا إلى إنسـانية هؤلاء بل إلى حبهـم أنفسَـهم...'.(*) فهؤلاء يريدون ليُصيبوا مِن مالنـا نصيباً لقاء اللحمِ والخبز، ونحن – معشر المستهلكين – نريد لِنحصلَ مما لديهم من بضاعة ومسـتعدون لدفـع ثمن ذلـك من مالنا. ففي المقايضـة منفعةٌ لنا كافة، ولا حاجة بنا إلى إثارة أعصاب الغيريين لإجراء هكذا تبادلات.

وفـي بعـض المدارس الاقتصادية، لا يبدو أنَّ قراءَ سـميث يتخطون تلـك السـطور القليلـة وإنْ كان النقـاش موجهاً إلى مسـألةٍ واحدة محددةٍ جـداً، هـي المقايضـة (لا التوزيع أو الإنتاج)، لاسـيما الدافـع إليها (لا ما يجعل التبادلاتِ المعتادةَ مستدامة، كالثقة مثلاً). وفي ما تبقى من كتابات سـميث تجـد شـرحاً مسـتفيضاً للدوافع الأخـرى التي تؤثـر على تصرف وسلوك الناس.

كذلـك بيَّن سـميث أنَّ سـلوكنا الأخلاقي يميل أحيانـاً إلى أن يأخذَ شكلَ اتباع الأعراف السائدة وحسب. وفي حين أشار إلى أن 'أهل التفكر والتبصـر' يمكـن أن يـروْا القوةَ فـي بعض هذه الحجج الأخلاقية بأسـهلَ مما يراها 'سواد الناس'،(**) لا يُستشف من كتابات سميث أن الناس عامةً يفشـلون باطـراد المـرةَ تلو المـرة في الأخـذ بالاعتبـارات الأخلاقية فيما يختـارون من سـلوك. لكنَّ الشـيءَ المهم الذي يسـتحق الذكر، مع ذلك، هـو إدراكُ سـميث أنه حتى عندمـا تحركنا دواعي الحجـج الأخلاقية، قد لا نراهـا علـى تلـك الدرجة من الوضـوح وقد نلمس خياراتِنـا متمثلةً في

(*) Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (in the 1976 reprint, pp. 26–7).

(**) *The Theory of Moral Sentiments*, p. 192.

التصرف بمقتضى العرف السائد في مجتمعنا. وكما قال في نظرية المشاعر الأخلاقية: 'يتصرف كثيرٌ من الناس باحترامٍ جم، ويحرصون حياتَهم على ألا يقعَ عليهم كبيرُ لوم، دون أن يشعروا مع ذلك قط بمدى استحساسنا لياقةَ سلوكهم، ولا يدفعهم إلى هذا السلوك سوى احترامُهم ما يعتبرونه قواعدَ السلوك السائدة.'(*) يلعب هذا التركيز على قوة 'قواعد السلوك السائدة' دوراً مهماً في التحليل السميثوني للسلوك البشري ومضامينه. ولا تُقتَصر القواعد القائمة على ما يمليه حب الذات.

ومع ذلك، بالرغم من وضوح سميث التام حول أهمية مختلف الدوافع التي تحرك البشر، بشكلٍ مباشر أو غير مباشر (كما أشرنا إليه في بداية هذا الفصل)، فقد سقط جانبٌ كبيرٌ جداً من علم الاقتصاد المعاصر تدريجياً في فخ التبسيط [المُخِلّ] الذي يتجاهل كلَ ما عدا المنفعة الذاتية من دوافع، وزادت 'نظريةُ الخيار العقلاني' النمطيةُ الطينَ بِلة أنْ رَفَعتْ شأنَ هذا الانتظامِ الموهومِ المزعوم في السلوك البشري فجعلتْه المبدأ الأساس للعقلانية. وإلى هذا المفصل أتحول الآن.

المنفعة الذاتية والتعاطف والالتزام

بالرغم من أن ما يسمى 'نظرية الخيار العقلاني' تصف عقلانيةَ الخيار بالسعي الذكي وراء المنفعة الذاتية، فليس فيها ما يوجب استبعادَ إمكانية أن يكونَ لدى الشخص تعاطفٌ تجاه الآخرين أو نفورٌ منهم. وقد افتُرِض أحياناً في نسخةٍ أضيقَ من نظرية الخيار العقلاني (التي تقترب الآن أكثر فأكثر من أن تصبحَ نظريةً عتيقة) أنَّ الأشخاص العقلانيين يجب ألا يكونوا أنانيين فحسب بل أن ينفصلوا عن الآخرين حتى لا يتأثروا إطلاقاً بصلاح حال أو إنجازات هؤلاء. لكنَّ الاهتمامَ بالآخرين لا يتعين أن يجعلَ الناسَ أقلَ اهتماماً بأنفسهم (أو يطلب منهم 'نكران

(*) Ibid., p. 162.

الذات'، كما يقول آدم سميث [في نظرية المشاعر الأخلاقية])، إذا انتهى بهم الأمر إلى تعزيز صلاح حالهم هم، مع الاغتباط أو التألم لصلاح أو [سوء] حال الآخرين. فهناك فرقٌ كبير بين أن يرى المرءُ كيف تتأثر حالُه بأحوال الآخرين ثم يسعى لصلاح حالِه هو فقط (آخذاً في الاعتبار ما يَلحق حيواتِ الآخرين في هذه الحال مِن أثر تفاعل المصالح)، وبين ابتعادِ المرء بالجملة عن السعي الفردي لصلاح حاله. يظل الأول جزءاً من القصة الأوسع للسلوك الدائر على المنفعة الذاتية ويمكن إدراجه في مقاربة نظرية الخيار العقلاني.

منذ أكثر من ثلاثين سنة، حاولتُ في ورقةِ بحثٍ لي بعنوان 'الحمقى العقلانيون' 'Rational Fools' (وكانت محاضرةَ هربرت سبنسر لي بأكسفورد) سبرَ الفرق بين 'التعاطف' وبين 'الالتزام' كأساسيْن محتمليْن للسلوك المراعي للآخرين.(*) يشير 'التعاطف' (ويشمل هذا النفورَ، وجهَه السلبي) إلى تأثر صلاح حال الشخص بوضع الآخرين (كأن يشعرَ الشخص بالحزن أن يرى بؤسَ الآخرين)، بينما يُعنَى 'الالتزام' بكسر الحلقة المحكمة بين صلاح حال الفرد (مع أو بدون تعاطف) وبين اختيار الفعل (كأن يلتزمَ المرءُ المساعدةَ على رفع شيءٍ من البؤس حتى لو لم يكن هو نفسُه يعاني منه)'.(**) يمكن أن يجتمعَ التعاطفُ مع السلوك الأناني،

(*) Amartya Sen, 'Rational Fools: A Critique of the Behavioural Foundations of Economic Theory', *Philosophy and Public Affairs*, 6 (1977), reprinted in *Choice, Welfare and Measurement* (Oxford: Blackwell, 1982; Cambridge, MA: Harvard University Press, 1997), and also in Jane J. Mansbridge (ed.), *Beyond Self-Interest* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1990). هذا التمييز الثنائي بين التعاطف وبين الالتزام، وإنْ كان أقلَ وضوحاً من تمييز آدم سميث متعدد الطبقات بين شتى الدوافع المختلفة، الذي يسير بخلاف هيمنة السعي الضيق للمنفعة الذاتية، مستوحىً، كما لا يخفى، من تحليل سميث.

(**) *Choice, Welfare and Measurement* (1982), pp. 7–8.

بالفعل ويتوافقَ حتى مع ما أسـماه آدم سـميث حب الذات. فإذا لم يحاول المرء رفعَ البؤس عن الآخرين إلا لأنَّ هذا يؤثر - وبمقدار ما يؤثر - على صلاح حاله هو، لا يعني هذا ابتعاداً عن حب الذات بصفته السببَ المقبولَ الأوحـدَ للتصرف.(*) أما إذا التزم الشـخص، مثـلًا، بالقيام بما يمكن القيامُ بـه لرفـع البؤس عن الآخرين - سـواءٌ تأثر صلاحُ حالـه بهذا البؤس أم لـم يتأثر - عندئذٍ، يكون ذلك ابتعاداً واضحاً عن السلوك النفعي.

قـدَّم الأسـتاذ غـاري بيكـر، أحـدُ أهم بنـاة نظريـة الخيـار العقلاني المعاصرين، عرضاً مضيئاً لنظرية الخيار العقلاني بشكلها الأوسع، بإفرادِهِ حيزاً منهجياً للتعاطف مع الآخرين كجزءٍ من الشعور الإنساني، مع التمسك باتباع المنفعة الذاتية ولا شيءَ سوى المنفعة الذاتية. بالفعل، لا يتعين على الناس أن يتشـرنقوا على أنفسـهم ليكونوا نفعيين، ويمكنهم الالتفاتُ إلى مصالـح الآخريـن في إطار منفعتهم هم. لكـنَّ تحليلَ بيكر في كتابه تعليلُ الميـول *Accounting for Tastes* (1996)، [لعـل فـي عنوان هذا الكتاب معارضـةٌ للمثـل القائل 'لا تعليلَ للميـول' 'There is no accounting for tastes'] وبالرغـم ممـا يأتـي به من تجديـدٍ كثير، لا يبتعد ابتعـاداً جوهرياً قط عما قدمه من معتقداتٍ أساسية قبل ذلك، في عمله الكلاسيكي الذي يُرجَـع إليـه كثيراً، المقاربة الاقتصادية إلى السـلوك الإنسـاني *Economic Approaches to Human Behavior* (1976)، حيـث: 'يمكـن اعتبـار

(*) كذلـك تومـاس ناجـل فـرَّق تفريقـاً جيـداً قي نقـده الرائد الاعتمـادَ الحصري على السـلوك المدفـوع بالمنفعـة الذاتيـة (*The Possibility of Altruism* (Oxford: Clarendon Press, 1970)) بيـن حالـة يمكـن أن يفيـدَ فيهـا الشـخص مـن العمـل الغيري دون أن يقومَ هو بهذا العمل لذلك السبب، وبين شخص يقوم بذلك العمل الغيري لأنه يتوقع الإفادةَ شخصياً منه، لهذا السبب بالضبط. وبالرغم مما تبدو عليه الحالتـان مـن تشـابه، مـن حيث ما يلاحَظ فيهما من عمـل دون النظر إلى الدوافع، مـن المهـم ملاحظـة أن الحالـة الثانية تندرج جيداً في المقاربة العامة لنظرية الخيار العقلاني القائمة على المنفعة الذاتية كما لا تندرج الحالة الأولى.

السلوكِ البشري كلِه مشتملاً على مشارِكين (1)' يعظِّمون منفعتَهم (2) ويشكلون مجموعةً مستقرةً من المفضَّلات (3) ويجمِّعون قدراً أمثلَ من المعلومات والمُدخلات الأخرى في أسواق مختلفة'.(*)

الشيء المهم حقاً في مقاربة نظرية الخيار العقلاني RCT، دون أي قيدٍ غير ضروري، هو أنَّ محلَ التعظيم maximand [الوظيفة المراد تعظيمُها function to be maximized] في خيار المرء السلوكي ليس سوى المنفعة الذاتية أو السعادة، ويتوافق هذا الافتراض الأساسي مع الاعتراف بأن حيواتِ وسعادةَ الناس الآخرين هي مصدرُ مختلف المؤثرات على المنفعة الذاتية للمرء. وهكذا تمثل 'الوظيفةُ النفعيةُ' البيكرية Beckerian "utility function"، التي يُعتبَر الشخص معظِّماً إياها، وظيفةَ التعظيم في الخيار المتبصر لهذا الشخص ومنفعتَه الذاتية، الأمريْن معاً. اجتماعُ الأمرين هنا مهمٌ للغاية في كثيرٍ من التحليلات الاقتصادية والاجتماعية التي يقوم بها بيكر.

إذن، يمكننا بسهولة إدخالُ التعاطف في نظرية الخيار العقلاني، التي تركز على السعي للمنفعة الذاتية بصفتها الأساسَ العقلانيَ الأوحد للخيار، لكنْ بمعزلٍ عن الالتزام: هذا وحسب. لا شك أن توسيعَ بيكر النسخةَ القديمةَ المقيَّدةَ دون داع لنظريةِ الخيار العقلاني سيكون موضعَ ترحاب، لكنْ يتعين علينا كذلك الإشارةُ إلى ما تهمله هذه الصيغةُ البيكريةُ للنظرية. فهي لا تفسح، خاصةً، في المجال لأي سببٍ يمكن أن يقودَ المرءَ إلى اتباع هدفٍ سوى صالحه الشخصي (من قبيل، 'مهما حصل لي، لا بد لي من مساعدتها'، أو 'أنا مستعد للتضحية بالكثير في سبيل وطني')، أو حتى الابتعاد – في مرحلةٍ متقدمة – عن السعي لهدفه هو (من قبيل،

(*) Gary S. Becker, *The Economic Approach to Human Behavior* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1976), p. 14; and *Accounting for Tastes* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996).

'هـذا حقاً هدفي، لكـنْ يتعين عليَّ ألا أُعْلِيَ مصلحتي أنا وحدي إذ يجدر بـي أن أُنصِـفَ الآخريـن كذلـك'.) لعـل أهمَ مسـألةٍ تسـتوجب التوضيح هنـا، في سـياق المناقشـة الراهنة للعقـل والعقلانية، هـي أن نظريةَ الخيار العقلاني، حتى في شـكلها الموسـع، تفترض أن الناسَ ليسـت لديهم في الواقـع أهدافٌ سـوى السـعي لصالحهم الشـخصي فحسـب، بل تفترض كذلك أنهم مسـتعدون لمجافاة العقل إذا كان لهم أن يُدخلوا في حسـابهم أيَ هدفٍ أو دافعٍ آخر سوى السعي لصالحهم الشخصي، بعد ملاحظة ما قد يؤثر عليه من عواملَ خارجية.(*)

الالتزامات والأهداف

من السـهل أن ندركَ أنْ لا شـيءَ غيرَ اعتيادي، أو مجافٍ على نحوٍ خـاص للعقـل، في أن يختارَ الشـخص السـعيَ لهدفٍ ليس مقيَـداً حصراً بمنفعتـه الذاتية. فكما قال آدم سـميث، لدينـا دوافعُ مختلفةٌ كثيرة، تمضي بنـا بعيـداً إلى ما وراء السـعي لمنفعتنا الذاتيةِ وحسـب. فلا شـيءَ يجافي

(*) انظـر أيضـاً الورقـة المهمـة Christine Jolls, Cass Sunstein and Richard Thaler, 'A Behavioral Approach to Law and Economics', *Stanford Law Review*, 50 (May 1998). يمضـي هـؤلاء الثلاثـة أبعـدَ مـن ذلـك بكثير علـى دربِ تقليص التوصيـف الأحـادي للمنفعة الذاتية، وللتوسـعات التي يقترحـون معقوليةٌ تجريبية وقيمةٌ تفسيرية. لكنهم لا يعادون، في هذه الورقة، ائتلافَ (1) صالح المرء (مع أخذ كل أشـكال التعاطف والنفور في الحسـبان)، (2) ومحلَ التعظيم الذي يسـتخدمه المـرء فـي خيـاره المتبصـر. وهكذا يكـون النقدُ الذي يقدمه هـؤلاء الكتابُ الثلاثة مسـاهمةٌ مهمة في النقاش 'ضمن' المفهوم الأساسـي للعقلانية كما هو مصاغ في نظريـة الخيـار العقلانـي (RCT) بصيغتها الأوسـع. وقد ناقشـتُ نطاقَ وحدودَ نقد جولـز وسنشـتاين وتالر في المقالة الافتتاحيـة لكتابي Jolls, Sunstein and Thaler in the introductory essay to *Rationality and Freedom*: 'Introduction: Rationality and Freedom' (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002), pp. 26–37.

العقـل في رغبتنا في القيام بأشـياءَ ليسـت أنانية تمامـاً. بل قد تكون بعضُ هـذه الدوافع، كـ'الإنسـانية والعدالة والجـود وروح الخدمة العامة' مثمرةً جداً للمجتمع، كما قال سميث.(*)

لكـنْ ثمـة، مع ذلـك، ميلٌ إلـى مقاومة التسـليم بإمكانيـة أنَّ الناسَ يمكـن أن تكـونَ لديهم أسـبابٌ وجيهة حتـى لتجاوزِ خدمـة أهدافهم هم (سـواءٌ أكانـت هذه الأهدافُ نفسُـها قائمةً فقط علـى المنفعة الذاتية أم لـم تكـن). الحجـة هـي: أنَّك إذا كنتَ لا تتبـع بوعي ما تعتبـره أهدافَك، فإنَّ تلـك الأهـداف لا يمكن أن تكونَ في الواقع أهدافَك أنت. بالفعل، فاتباعُ المـرءِ أهدافَه 'ليس كلاماً فارغاً فحتى الأشـخاصُ المغايرون أو الغيريّون لا يسعهم اتباعُ أهداف الآخرين دون جعلها أهدافَهم هم'.(**)

النقطـة التـي يشـار إليها هنا هـي أنَّ إنكارَ أنَّ العقلانيـةَ توجب على المـرء التصـرفَ بدافعٍ من ذاته خدمةً لأهدافه (لا يقيده في ذلك قيد إلا ما كان خارجـاً عـن ذاته)، لا يعني بالضرورة وجوبَ أن يكرسَ المرءُ نفسَـه خدمةً لأهداف الآخرين. ففي إمكاننا تسـويغُ سـعينا لاتباع قواعد السلوك المحتـرم التي نعتبرها منصفةً للآخرين أيضاً، ما قد يكبحَ الهيمنةَ الأحادية

(*) The Theory of Moral Sentiments, p. 189. يأخـذ سـميث فـي الاعتبـار مختلفَ الأسـباب التـي تدعـو إلى الإفسـاح في المجال لشـتى هـذه الدوافع، ومنهـا النداءُ الأخلاقي والسموُ المسلكي والمنفعة الاجتماعية.

(**) هكـذا تلخـص فابييـنّ پيتر وهانس برنارد شـميد خطَ انتقاد حيـودِ المرء عن اتباع 'مـا اختـارَ مـن هـدف' فـي مقالتهمـا التمهيدية لمجموعـةٍ مهمةٍ جداً مـن الأوراق حـول موضوعـاتٍ ذات صلـة:.Fabienne Peter and Hans Bernhard Schmid, 'Symposium on Rationality and Commitment: Introduction', *Economics and Philosophy*, 21 (2005), p. 1. تعتمـد معالجتـي هـذا الاعتـراض علـى ردي على مجموعةٍ أكبر من المقالات جمعها پيتر وشـميد (مع إسـهاماتهما المهمة في الموضـوع) فـي ذلك المجلد: 'Rational Choice: Discipline, Brand Name and Substance', in Fabienne Peter and Hans Bernhard Schmid (eds), *Rationality and Commitment* (Oxford: Clarendon Press, 2007).

عندنـا لاتبـاع أهدافِنا الخاصةِ فحسـب. ليس في احترامنا قواعدَ السـلوك الرشيد لغز، فهذا يمكن أن يلطفَ سعينا لما نعتبره عدلاً – وعقلاً – أهدافاً لنا نسعى عموماً لخدمتها.

لنضربْ مثلاً لذلك القيد الذي لا يجبرنا على 'تبني' أهداف الآخرين. قد يحصل أنْ تشغَلَ المقعدَ الذي بجانب النافذة في رحلةٍ جوية، والنافذةُ تشـع بضوء نهارٍ مشـمس. حين تسـمع الذي يجلس بجانب الممر يطلب منك إسـدالَ السـتارة ('من فضلك، لو سـمحت') كي يستطيعَ رؤية شاشة حاسـوبه بشـكلٍ أفضـل، ليتفـرغَ كلياً للعبةٍ مـا على هذا الحاسـوب. أنت تعرف اللعبة وهي في نظرك لعبةٌ 'سـخيفةٌ كلَ السـخف' ('مضيعةٌ عظيمةٌ للوقت'). تشعر عموماً بالإحباط لوجود كل هذا القدر من الجهل حولك، وكلِ هـذا العـدد من الناس الذين يلعبون ألعاباً فارغة بدل قراءة الأخبار – والانكباب على معرفة ما الذي يجري في العراق أو أفغانستان أو حتى في بلدهم هم. ومع ذلك، تقرر التصرف تصرفاً لائقاً وتَنزل عند طلب هاوي لعبة الحاسوب، وتتكرم عليه بإسدال الستارة.

ما عسانا نقول عن خيارك؟ ليس من الصعب إدراك أنك لست تكره أن تساعدَ جارك – أو أي شخصٍ آخر – وتخدمَ صالحَه، لكنْ قد لا ترى صالحَ جارك في إضاعة وقته في لعبةٍ سـخيفة جداً – وفي مسـاعدته على ذلـك. وتظـل، في الحقيقة، راغباً تماماً في إعارته النسـخةَ التي لديك من النيويورك تايمز، فسـتكون قراءتُها أفضلَ لتنوير وصلاح جارك بكثير، أنت مقتنـعٌ بذلـك. ولا يكون تصرفُك لازمةً لخدمة أي صلاح حال على وجه العموم.

المسألةُ الأساسية هنا ربما تكون ما إذا كان يجدر بك فرضُ حواجزَ – أو رفضُ إزالة ما يقف من حواجز – أمامَ خدمة أهداف الآخرين، عندما لا تكون هذه الأهداف بأي معنى شريرة، حتى لو – كما في هذه الحال – كنـتَ لا تعتقـد أنها تخـدم صالحَهم. قد تكون متـردداً، كقاعدةٍ عامة، في

حجب المعونة عن جارك (بصرف النظر عن رأيك في أهدافه)، أو قد ترى أنه، بالرغم من أنَّ جلوسَك في المقعد الذي بجانب النافذة يجعلك تتحكم بستارة النافذة القريب منك، ما ينبغي لك أن تستخدمَ هذه الميزة دون اعتبار رغبة الآخرين وكيف سيتأثرون بخيارك هذا المتعلقِ بالستارة (بالرغم من أنك نفسَك كنت تتمتع بأشعة الشمس التي ستُحجَب عنك الآن بالستارة وبالرغم من أنك تنظر باستخفاف إلى هدف جارك في المقعد المجاور).

قد تَستدعي هذه الحججَ صراحةً أو تُدخِلها ضمناً في قرارك، لكنْ يبدو من سلوكك المتأثر اجتماعياً أن هدفَك هو مساعدةُ الآخرين على خدمة أهدافهم، بصرف النظر عن رأيك فيها، هل هذا صحيح؟ فلأنك تقبل معاييرَ السلوك الاجتماعي، توصلتَ إلى مساعدة الجالس بقربك على خدمة هدفه هو. لكنْ لا بد أن يقال إما أنَّ هدفك هو مساعدة الآخرين قدْر جهدك على خدمة أهدافهم، أو أن أهدافَهم أصبحت أهدافَك أنت أيضاً بشكلٍ ما (تتنفس الصعداء و'تشكر الله' أن الأمرَ ليس كذلك). أم لعلك تتبع معيارَ السلوك اللائق الذي حدث أن قبِلتَه (دع الآخرين يفعلون ما يحلو لهم)، وهو قيدٌ سلوكي فرضتَه على نفسك في اختيارك أفعالَك.

لا شيءَ غريب، أو سخيف، أو لاعقلاني في قرارك أن 'تدعَ الآخرين وشأنهم'. فما أكثر الآخرين في هذا العالم الذي نعيش فيه، ولنا أن نفسحَ لهم في المجال كي يعيشوا كما يحبون وإنْ لم نعتبر طريقتَهم في العيش شيئاً جيداً يتعين علينا تعزيزُه. يمكن أن يأخذَ الالتزام ليس فقط شكلَ الرغبة في خدمة أهداف لا تنال كلياً من المنفعة الذاتية للمرء؛ بل يمكن أن يأخذَ كذلك شكلَ اتباع قواعد السلوك المقبول، وربما الكريم، الذي يكبح ميلَنا إلى الاقتصار على خدمة أهدافنا نحن بصرف النظر عن تأثيرها على الآخرين. فما ينبغي اعتبارُ مراعاةِ الآخرين وتلبيةُ حاجتهم مجافاةً للعقلانية.

9
تعدد مسارات التفكير المحايد

قلنا في الفصل السابق أنْ لا شيءَ استثنائياً أو لا عقلاني في أن تتخطى خياراتُ وقراراتُ المرء الحدودَ الضيقةَ للسعي الحصري للمنفعة الذاتية. فيمكن أن تمضيَ أهدافُ الناس بعيداً إلى ما وراء التعزيز الأناني للمنفعة الذاتية فحسب، بل قد تتخطى خياراتُهم السعيَ الأناني لأهدافهم الذاتية، يدفعهم إلى ذلك ربما اهتمامُهم للسلوك المحترم، فيُتيحون للآخرين السعيَ لأهدافهم هم أيضاً. إنَّ الإلحاحَ فيما يسمى نظرية الخيار العقلاني على تعريف العقلانية بأنها ببساطة التعزيز الذكي للمنفعة الذاتية الشخصية يحط كثيراً من شأن التفكير البشري.

وقد دُرست في الفصل السابقِ الصلةُ بين عقلانية الخيار وقابلية الأسباب التي يستند إليها هذا الخيار للصمود أمام التدقيق العقلاني. بهذا الفهم، تكون العقلانيةُ في المقام الأول مسألةَ تأسيسِ خياراتنا – صراحةً أو ضمناً – على الفكر الذي يستطيع بكفاءة الصمودَ في امتحان التدقيق النقدي، ويتطلب منا أن نُخضِعَ بأنفسنا خياراتِنا، وأفعالَنا وأهدافَنا، وقيمَنا وأولوياتِنا، إلى التدقيق النقدي الجدي ونتحققَ من أنها تجتاز هذا الامتحان. وبيَّنا كذلك أنْ لا أساس لتصور أنَّ المنفعةَ الذاتية هي الدافع حقاً وليس لسواها وزن في ميزان التدقيق النقدي.

ولكن، في حين تُفسِح عقلانية الخيار بسهولة في المجال للدوافع غير الأنانية، لا تتطلب العقلانية بحد ذاتها ذلك. وفي حين لا شيءَ غريباً أو لا عقلاني في أن يندفعَ المرء للاهتمام بالآخرين، سيكون القول بضرورةِ أو وجوب ذلك عقلاً أصعب. فلدينا أسبابٌ قوية، تجتاز امتحانَ التدقيق النقدي الذاتي، للتصرف وفق ما نحب. فالعقلانية كخصيصةٍ

للسلوك المختار لا تستبعد الغيرية المتفانية، ولا السعيَ الواعيَ للمكسب الشخصي.

إذا قــررت مـاري، بطريقةٍ مقنعة وذكية، اتباعَ فكرتها لخير المجتمع، حتى بتضحيةٍ كبيرة من طرفها، سيكون من الصعب اعتبارُها، لهذا السبب، 'لا عقلانيـة'. كذلـك قد يصعب اتهام پول باللاعقلانية حتى لو كان يعظّم منفعتـه الذاتيـة ولا شـيءَ سـوى ذلـك، بشـرط أن تجتـازَ قيمُـه وأولوياتُه وخياراتُه امتحانَ التدقيق الجدي الذي يُخضِعها له هو نفسُه.(*) وقد يكون الالتزام بهموم الآخرين ببساطة أقلَ أهمية عند پول مما هو عند ماري.(**) قد نظن أن پول شخصٌ أقلُ عقلانيةً من ماري، لكنْ كما بين جون راولز، هـذه مسـألةٌ مختلفة عـن اللاعقلانية على هـذا النحـو.(***) فالعقلانية في الحقيقة نظامٌ متسـامح يتطلب اختبارَ التفكير، لكنه يسـمح للتدقيق الذاتي الحصيف أن يأخذَ أشكالاً مختلفةً جداً، دون أن يفرضَ بالضرورة انتظاماً قوياً في المعايير. فلو كانت العقلانية كنيسة، لكانت كنيسةً واسعة. بالفعل، تميـل المعقوليـة reasonableness، كما وصفهـا راولز، إلى أن تكونَ أكثرَ

(*) سيكون على پول أن يأخذَ في اعتباره، بين ما يأخذ، حقيقة أن سعيَه الصرف لمنفعته الذاتية لا يؤثر سـلباً على علاقاته بالآخرين، ما قد يكون خسـارةً له حتى لأسـبابٍ أنانية.

(**) يتيح مصطلح «عقلاني» تمييزاً آخر أضاءه توماس سكانلون: (1) ما الشيء الذي يكون لدى المرء أفضل الأسباب لعمله، (2) وما الذي يتعين على المرء عملُه لئلا يكونَ لاعقلاني (انظر Scanlon, *What We Owe to Each Other* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998), pp. 25–30). يمكن اعتبار ماري وپول عقلانييْـن بالمعنييْـن. لكـن تبقـى، مع ذلك، مسـألة صمود الأسـباب في امتحان التدقيـق النقـدي المهـم جـداً في مفهـوم العقلانية كما هو معتبَـر في هذا الكتاب (انظر الفصل 8)، وقد ناقشتُه بتفصيلٍ أوفى في كتابي *Rationality and Freedom* (2002).

(***) انظـر John Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement*, edited by Erin Kelly (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001), pp. 5–8.

تطلباً من متطلبات العقلانية المجردة rationality.(*)

سوف يتطلب الأمر منا شحذَ وتشديدَ متطلباتِ التدقيق عند الانتقال من فكرة العقلانية إلى فكرة المعقولية، إنِ اتبعنا جون راولز عموماً في تفسير ذلك الفرق بين الفكرتين. كما بيَّنا في الفصل 5 ('الحياد والموضوعية')، يمكن ربط فكرة الموضوعية منهجياً في التفكير والسلوك العمليّيْن بمتطلبات الحياد. بناءً عليه، يمكننا اعتبارُ معيارِ موضوعية المبادئ الأخلاقية ذي الصلة مرتبطاً بقابلية هذه المبادئ للصمود defensibility في إطارٍ من النقاش العام الحر والمفتوح.(**) وسيكون لآراء وتقييمات

(*) ولكن، في توضيح 'الفرق الحميم بين المعقولية والعقلانية'، يضرب توماس سكانلون مثلاً يبدو أنه يسير في الاتجاه الآخر (*What We Owe to Each Other*, pp. 192–3). يقول سكانلون، قد يجدَ شخصٌ ما من 'المعقول' 'reasonable' تماماً الاعتراضَ على سلوك شخص آخر عتيّ، ومع ذلك يرى أنه سيكون أمراً 'لا عقلاني' 'irrational' الإفصاحُ عن هذه الإدانة لاحتمال أنْ يُغضبَ ذلك الشخصَ العتيّ: وعليه، لا يلزم، من الناحية العقلانية، الإفصاحُ عن العبارة المعقولة في بعض الظروف. يبدو لي أن ثمة مسألتين مختلفتين قد طُرحتا هنا معاً. الأولى، أنَّ متطلبات المعقولية تختلف عن متطلبات العقلانية ولا يتعين أن تتطابقَ هذه مع تلك (وأَميل إلى القول، عموماً، إنَّ المعقولية تتطلب عادةً شيئاً أكثرَ من مجرد العقلانية). والمسألة الثانية، وجوبُ تمييز عقلانيةِ فهم أو رأيٍ ما عن عقلانية التعبير العلني عن هذا الفهم أو الرأي. وقد يكون الفَرق بيْن 'عبارةٍ جيدة' و'عبارة جيدة أنْ تقال' أساسياً جداً في نظام التفكير والاتصال المزدوج. وقد حاولت تحليلَ هذا الفرق في 'وصف الخيار'، في كتابي *Choice, Welfare and Measurement* (Oxford: Blackwell, 1982, and Cambridge, MA: Harvard University Press, 1997).

(**) تبدو عبارات راولز نفسه مركزةً على الحوار المفتوح، لا مع كل الناس بل مع 'العقلاء' 'reasonable persons' فقط، وقد بينتُ في الفصل 5 الفرقَ بين هذه المقاربة التي فيها بعض العناصر الناظمة الواضحة (التي تظهر في تحديد مَن هم 'العقلاء' وما 'المعقول' عندهم) وبين نظرة هابرماس الأكثر إجرائية. وقلتُ في ذلك الموضع إنَّ الفرقَ قد لا يكون على تلك الدرجة من الحدة التي يبدو عليها للوهلة الأولى.

الآخرين ومصالحهم هنا دور لا تتطلبه العقلانية وحدها.(*)

لكنْ علينا، مع ذلك، أن نبحثَ بدقةٍ أكبر فكرةَ قابلية صمود المبادئ في إطار التفكير مع الآخرين. فما الذي يتطلبه هذا الصمود ولِمَ؟

ما لا يسع الآخرين رفضُه عقلاً

في مسرحية الملك جون *King John* لِوليام شكسبير، يلاحظ فيليپ، الابن غير الشرعي، أنَّ تقييمَنا العام للعالَم غالباً ما يتأثر بمصالحنا الخاصة:

حسناً أقول كمُعَدِمٍ   ما ثَمَّ إثمٌ كالغِناء؛
وفضيلةٌ لي أنْ أقولَ   على الغنى الفقرُ ساء(**)

Well, whiles I am a beggar, I will rail
And say there is no sin but to be rich;
And being rich, my virtue then shall be
To say there is no vice but beggary

يصعب إنكار أنَّ أوضاعَنا ومآزِقَنا يمكن أن تؤثرَ على مواقفنا العامة ومعتقداتِنا السياسية حول الفوارق والاختلافات. وإذا أخذنا النقدَ الذاتي بجديةٍ كبيرة، فقد نَحْمل أنفسَنا بصرامةٍ عقليةٍ كافية على الانسجام في أحكامنا التقييميةِ العامة (بحيث تكون أحكامُنا على الأغنياء، مثلاً، لا تختلف اختلافاً جذرياً بين أن نكونَ نحن موسرين أم معسرين). لكنْ ليس ثمة ما يضمن حصولَ هذا النوع المتطلِب من التدقيق النقدي دوماً، لأننا ذاتيون جداً فيما نحمل من أفكارٍ وآراء في الأشياء التي تمسنا مباشرة،

(*) يمكن تعريف باع 'إطار النقاش العام الحر والمفتوح' بطرق مختلفة، وقد تكون اختلافاتُ الصياغة مهمةً جداً في رؤية الفروقات الدقيقة - الدقيقة جداً أحياناً - بين استخدام راولز هذه المقاربة واستخداماتِ مفكرين آخرين ككانط وهابرماس إياها. لكني لن أدخلَ هنا في تفصيل مسائل التمييز هذه، لأنها ليست مركزية لمقاربة هذا الكتاب.

(**) William Shakespeare, King John, II. 1. 593–6.

وقد يحد هذا من قدرتنا على نقد ذواتنا.

في السياق الاجتماعي، الذي يشتمل على وجوب إنصاف الآخرين، ستكون هناك ضرورةٌ ما لتجاوز ما تتطلبه العقلانية من تساهلٍ مع الذات، وأخذِ متطلبات 'السلوك المعقول' نحو الآخرين في الاعتبار. في ذلك السياق الأكثر تطلباً، يتعين علينا إيلاءُ اهتمامٍ جدي لآراء وشواغل الآخرين، لأن لها دوراً في التدقيق النقدي الذي يمكن أن تخضعَ له قراراتُنا وخياراتُنا. بهذا المعنى، يتعين أن يتجاوزَ فهمُنا الصوابَ والخطأ ما دعاه آدم سميث إملاءات «محبة الذات».

بالفعل، كما قال توماس سكانلون وقولُه مقنع، 'التفكيرُ في الصواب والخطأ هو، في أبسط حالاته، التفكيرُ في ما قد يكون مبرَراً لدى الآخرين على أساس أنهم لا يستطيعون رفضَه عقلاً، ما لم يكونوا مكابرين».(*) وبالرغم من أهمية صمود فكرة العقلانية في اختبار النقد الذاتي، لا بد من إعطاء الالتفات الجدي إلى التدقيق النقدي من منظور الآخرين دوراً مهماً في جعلنا نتخطى العقلانيةَ إلى السلوك المعقول بما له من صلةٍ مع هؤلاء. من الواضح أنَّ ثمة متسعاً هنا لمتطلبات الأخلاق السياسية والاجتماعية.

هل يختلف معيار سكانلون عن متطلبات الإنصاف الراولزي، من خلال أداة 'الوضع الأصلي' التي شرحنا آنفاً؟ لا شك، ثمة صلةٌ قوية بين الاثنين. بالفعل، فقد ابتكر راولز 'حجاب الجهل' في 'الوضع الأصلي' (حيث لا يعلم أحد ما الذي سيصبح في العالَم الفعلي) لجعل الناس يتجاوزون مصالحَهم وأهدافَهم الخاصة. ومع ذلك ثمة اختلافاتٌ جوهرية بين تحليل راولز الذي هو قطعاً تحليلُ 'عقد-اجتماعي'، يركز

(*) Thomas Scanlon, *What We Owe to Each Other* (1998), p. 5؛ انظر أيضاً مقالته 'Contractualism and Utilitarianism', in Amartya Sen and Bernard Williams (eds), *Utilitarianism and Beyond* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982).

في النهاية على الفوائد المشتركة من خلال الاتفاق، وبين تحليل سكانلون الأوسـع للتفكير (وإنْ كان سـكانلون يخلط الأمور بالإلحاح على وصف مقاربته بأنها 'عقد-اجتماعية').

فـي التحليـل الراولـزي، عندمـا يجتمـع ممثلـو الشـعب ويحددون المبـادئ التـي يجـب اعتبارها 'عادلة' لتسـيرَ على هديها البنيةُ المؤسسـيةُ الأوليةُ للمجتمع، تكون مصالحُ الناس كلِهِمُ مهمة على اختلافهم (بشكلٍ مغْفل، لأن أحداً منهم لا يعلم، بفضل 'حجاب الجهل'، ما الذي سيصبح بالضبـط فـي الواقع). وكما وصفَ راولز الوضـعَ الأصلي في كتابه نظرية فـي العدالـة، لا تُطلـق الأحـزاب أو يُطلـق ممثلوها في مـداولات الوضع الأصلـي أيَ آراء أخلاقية أو ثقافيـة محددة تكون عندهم؛ فمهمتُهم إعلاءُ مصالحهـم ومصالـح مَن يمثلون ولا شـيءَ سـوى ذلـك. وبالرغم من أنَّ جميـعَ الأحـزاب كلٌ منها يتبـع مصلحتَه، يمكن اعتبـارُ العقد الاجتماعي الـذي أريـدَ أن يُتوصَـلَ إليـه بالإجماع، فـي المنظور الراولـزي، الأفضل لمصالـح الجميـع، مأخـوذةً معاً، مـن وراء 'حجاب الجهـل'.(*) لا بد من التشـديد علـى أن التجميـعَ المحايـد Impartial aggregation مـن خلال

(*) انظـر John Harsanyi, 'Cardinal Welfare, Individualistic Ethics, and Interpersonal Comparisons of Utility', *Journal of Political Economy*, 63 (1955). وثمـة آخـرون يدّعـون أنَّ لديهـم حـلاً، كتعظيـم المجموع الكلـي للفوائد المعـدَّل بالعدالـة، كالذي طرحه جميـس ميرليز ('An Exploration of the Theory of Optimal Income Taxation', *Review of Economic Studies*, 38, 1971). انظر أيضـاً John Broome, *Weighing Lives* (Oxford: Clarendon Press, 2004). لـن أفصِّلَ أكثر في هذه المسـألة هنا، لكنها مطروقةٌ في كتبي *Collective Choice and Social Welfare* (San Francisco, CA: Holden-Day, 1970, and Amsterdam: North-Holland, 1979); *On Economic Inequality* (Oxford: Clarendon Press, 1973, expanded edition, jointly with James E. Foster, 1997); and 'Social Choice Theory', in Kenneth Arrow and Michael Intriligator (eds), *Handbook of Mathematical Economics* (Amsterdam: North-Holland, 1986).

'حجاب الجهل' لا يَلزم أن يكونَ سـهلاً خِلْواً من المعضلات، لأنه ليس واضحـاً علـى الإطـلاق ما الذي سـيُختار في ظل ذلك النـوع من الجهل. فغيـابُ حـلٍ فريـد، يختاره الفرقـاء كافةً بالإجمـاع، يكافئ غيـابَ تجميعٍ اجتماعـيٍ فريد للمصالح المتعارضة للناس المختلفين. فمثلاً، يتعين على صيغة راولز التوزيعية التي تعطي الأولوية لتعظيم مصالح الأفقر من الناس أن تتنافسَ مـع الصيغـة النفعيـة التي تعطـي الأولوية لتعظيـم جملة منافع الكافة: بالفعل، يتوصل جون هارسـاني إلى هذا الحل النفعي على أساس اسـتخدامٍ مشـابهٍ تماماً للجهل المتخيَل [عند جون راولز] لما سيؤول إليه حالُ كل شخص.

فـي المقابل، في صياغة سـكانلون، وبالرغم مـن أن مصالحَ الفرقاء هي أسـاسُ النقاش العام، يمكن أن تأتيَ الحججُ، التي تفيد بأن القراراتِ المـراد اتخاذُهـا يمكـن أو لا يمكن أن 'تُرفَضَ عقلاً'، من أي شـخص في المجتمع المعني أو خارجه يقدم أسـباباً محددةً يُقِيم عليها تلك الحجج. وبالرغـم مـن أنَّ للفرقاء المعنيين في هذا الأمر كلمة لأنَّ مصالحَهم تتأثر، يمكن أن تأتيَ لهم الحججُ في شأن ما يمكن أو لا يمكن رفضُه عقلاً مما يطرحـه الغيـر نيابةً عنهم من آراءَ أخلاقيةٍ مختلفة إنْ اعتُبِرَت معقولة، بدل حصـر الاهتمام بخطوط تفكيرهم هم أنفسـهم. بهـذا المعنى، تتيح مقاربة سـكانلون التحـركَ فـي السـبيل الـذي راده آدم سـميث بفكـرة 'المشـاهد المحايـد' (انظـر الفصل 8)، وإنْ ظلَ أسـاسُ كل الحجج مقيداً، حتى في تحليل سكانلون، بشواغل ومصالح الفرقاء المعنيين أنفسِهم.

هناك أيضاً توسـيعٌ اسـتيعابي في مقاربة سـكانلون لأن الأشـخاصَ الذيـن تتأثـر مصالحهـم لا يتعيـن أن يأتـوا مـن مجتمـعٍ أو بلـدٍ أو كيـانٍ سياسـيٍ معين واحد، كما في سـعي 'الناس أنفسـهم بأنفسهم' للعدالة في المقاربة الراولزية. تتيح صيغة ستانلون توسيعَ التجمع البشري الذي تُعتبر مصالحُـه ذاتَ صلـة: فلا يتعيـن أن يكونوا كلُهم مواطنين فـي دولةٍ معينة

ذاتِ سيادة، كما في النموذج الراولزي. كذلك، بما أن البحث هو عما يكون لدى الناس من أسباب في مختلف المواقف، لا تكون تقييماتُ الناس المحليين فقط هي المهمة. وقد علّقتُ في الفصل 6 خاصةً، على الطبيعة المقيِّدة للمقاربة 'العقد-اجتماعية' الراولزية في الحد من الآراء المسموح باعتبارها في المداولات العامة، ولدينا سببٌ وجيه للبناء على صيغة سكانلون لا على صيغة راولز، بمقدار ما تزيل مقاربة سكانلون المسماة 'عقد-اجتماعية' من هكذا قيود.

السبب الذي دعى سكانلون إلى تسمية مقاربته 'عقد-اجتماعية' (وهذا لا يساعد، في ظني، على إظهار اختلافاته عن نمط التفكير الراولزي) هو، كما يقول، استخدامُه 'فكرةَ الإرادة المشتركة لتعديل مطالبنا الخاصة بحثاً عن أساسٍ لتبرير يكون لدى الآخرين كذلك سببٌ لقبوله'. وبالرغم من أن هذا لا يَفترض مسبقاً أيَ عقد، لا يخطئ سكانلون في اعتبار هذه الفكرة 'مكوناً مركزياً لتقليد العقد الاجتماعي الذي يعود إلى روسّو (ص 5). لكنْ هذه، بهذا الشكل العام، فكرةٌ أساسيةٌ مشتركة مع كثيرٍ من التقاليد الأخرى أيضاً، من التقليد المسيحي (وقد عرضتُ في الفصل 7 مناقشاتِ يسوع الناصري مع الناموسي المحلي حول كيفية التفكير في قصة 'السامري الطيب') إلى تقليد آدم سميث بل إلى التقليد النفعي (لاسيما نسخة جون ستيورات ميل منه). وإنَّ مقاربةَ سكانلون أكثرُ عموميةً بكثير مما قد يبدو من محاولته حصرَها بشدة في نطاق 'تقليد العقد الاجتماعي'.

تعدد المبادئ التي لا يسع المرءَ رفضُها

أتحول الآن إلى مسألةٍ أخرى. فمن المهم إدراكُ أنَّ طريقةَ سكانلون في تحديد المبادئ التي يمكن اعتبارها معقولة لا تحتاج إلى أن تقدِمَ لنا، بأي شكلٍ من الأشكال، مجموعةً فريدةً من المبادئ. لم يقل سكانلون

نفسُه شيئاً كثيراً عن تعددية المبادئ المتنافسة التي يمكن أن يجتازَ كلٌّ منها اختبارَه الخاص في قدرة الإقناع test of non-rejectability. ولو أنه فعل، لاستبانَ التبايـنُ بين ما يدعـوه مقاربةً 'عقد اجتماعيـة' و'المقاربة العقد-اجتماعية' بالمعنى الصحيح. يتعين على المقاربة العقد-اجتماعية - سواءٌ أكانـت آتيـةً من هوبس أم روسـو أم راولز - أن تـؤديَ إلى عقدٍ اجتماعي معيـن يحـدِد، في حالة راولز، مجموعةً فريدة من 'مبادئ العدالة' 'بصفتها إنصافـاً'. بالفعـل، من المهم جداً إدراكُ مدى أهمية تلك الفرادة للأسـاس المؤسسـي للتفكير الراولزي، لأن تلك المجموعةَ الفريدة من المتطلبات هـي التي تحـدد، كما يقول راولز، البنيةَ المؤسسـيةَ الأولية للمجتمع. من تلك الخطوة المؤسسـية الأولى المسـتندة إلى اتفاق على مجموعةٍ مبادئ ينتقـل الوصفُ الراولـزي للمجتمع العادل إلى السـمات الأخرى (كتنفيذ 'المرحلة التشريعية'، مثلاً). ولو كانت هناك مبادئُ متنافسة ذاتُ متطلباتٍ مؤسسـيةٍ مختلفة تنبثق جميعاً من الوضع الأصلي، لما أمكنَ سـردُ الراوية الراولزية بالشكل الذي سُرِدَت به.

وقد شـرحتُ المسـألة آنفاً في الفصل 2 ('راولز وما بعده')، بتركيزٍ ذي صلة وإنْ كان مختلفاً - هو استحالة افتراض أن مجموعةً ما فريدةً من المبادئ ستُختار بالإجماع في الوضع الراولزي الأصلي. فلو كانت هناك بدائـلُ كثيـرة تنتظـر أن تُختار جميعاً في نهاية تمريـن الإنصاف، لما أمكنَ التوصلُ إلى تعريفِ عقدٍ اجتماعيٍ فريد يصلح أساسـاً للرواية المؤسسـية الراولزية.

ثمـة شـيءٌ علـى قدرٍ مـن الأهمية فـي فهـم إمكانية تعدد الأسـباب القويـة والحياديـة التي يمكن أن تنشـأ مـن التدقيق الفاحـص. فكما بينتُ (في المقدمة)، لدينا أنواعٌ مختلفة ومتنافسـة من أسـباب العدل، قد يكون مـن المسـتحيل رفضُهـا جميعاً إلا مجموعـةً واحدة من المبـادئ المتنامة المترابطة فيما بينها ترابطاً محكماً وتاماً. وحتى عندما تكون لدى الشخص

أولويـةٌ تفضيليـةٌ واضحـة، فإنَّ هـذه الأولوية قد تتفاوت من شـخصٍ إلى آخـر، وقـد يصعـب على المرء أن يرفـضَ جملةً واحدة أسـباباً وجيهة لها عند الآخرين أولوية.

فمثـلاً، فـي حالة الأطفال الثلاثة المتنازعين على فلوت التي ناقشـنا فـي المقدمـة، يمكـن القول إنَّ مسـاراتِ الفعل الثلاثة البديلة كلَّها تسـتند إلى حججٍ تبريرية لا يسع المرءَ رفضُها عقلاً، حتى بعد كثيرٍ من المداولة والتدقيق. فقد كان يمكن كلَّ حجةٍ من الحجج التبريرية الثلاث التي تستند إليها مطالب الأطفال الثلاثة أن تأخذَ شكلاً 'محايداً'، بالرغم من اختلاف التركيـز علـى ما كانت الحالاتُ الثلاث قائمةً عليه من أسـبابٍ شـخصية. فقد كانت إحداها قائمةً على تلبية مطلب الإشـباع والسعادة، والثانيةُ على مبدأ المساواة الاقتصادية، والثالثةُ على إدراك أحقيةِ المرء في التمتع بعمل يديـه، وكلُّ هـذه مطالبُ مهمة. قـد ينتهي بنا الأمر، بالطبـع، إلى أن نأخذَ هـذا الجانـبَ أو ذاك في معالجتنا هذه الأسـسَ المتنافسـة، لكنْ سـيكون من الصعب جداً المحاجةُ بوجوب قبولِ سببٍ واحدٍ من الأسباب الثلاثةِ المُسـاقة ورفضِ السـببيْن الآخريْـن بحجة أنهما 'غيـر محايديْن'. بالفعل، حتـى الحُكام المحايدون تماماً، الذين ليسـوا مغرضين ولا غريبي أطوار، يمكن أن يدركوا قوةَ الأسباب المتعددة المختلفة للعدالة في هكذا حالة، وقد ينتهون إلى الاختلاف فيما بينهم حول ما ينبغي اتخاذُه من قرار، لأن كلَّ حُجةٍ من الحُججَ المتنافسة لها نصيبٌ مزعوم من الحياد.

الفوائد المشتركة للتعاون

ليس من الصعب رؤيةُ السبب الذي يجعل المقاربةَ العقد-اجتماعية جذابـةً لبعـض 'الواقعييـن' المزعوميـن الذيـن يريـدون أن ينبثقَ السـلوكُ المحتـرم من اعتبـارٍ نهائي ما للمنفعة الشـخصية. إذ تلائم رغبةُ راولز في أن يـرى 'المجتمـع كمنظومةِ تعـاونٍ منصفـة' 'society as a fair system

of cooperation'(*) تماماً هـذه النظرة العامة. وكما قال راولز، فإنَّ فكرةَ التعاون 'تشمل فكرةَ الفائدة المنطقية أو الخير المنطقي لكل مشارك'، وأنَّ 'فكرةَ الفائـدة المنطقية تحدد ما الذي يسعى أولئـك المتعاونون لإعلائه من زاويـة [ما يعتبرونـه] خيرَهـم هم'. هاهنا شـيءٌ مشـترك مـع منظور المنفعـة الذاتيـة لنظريـة الخيـار العقلانـي إلا فـي كونها تُطبَق في شـروط الوضع الأصلي. كذلك، يدرك المشـاركون جميعاً إدراكاً واضحاً أنْ ليس فـي اسـتطاعتهم تحقيق ما يودّون دون التعاون مـع الآخرين. لذلك يُختار السـلوك التعاونـي كمبدأٍ جماعـي لفائدة الجميع، ويشـتمل على الاختيار المشـترك لـ'شـروط يُرتَجى، وينبغـي أحياناً، أن يقبلَها كلُ مشـارك عقلاً، شريطةَ أن يقبلَها المشاركون الآخرون كلُهم كذلك'.(**)

قد تكون هذه أخلاقيةً اجتماعية، لكنها في الجوهر أخلاقيةٌ اجتماعيةٌ حصيفـة *prudential* social morality. وبمـا أنَّ فكرةَ التعاون الذي يعود بالفائـدة علـى المتعاونين كافـة مركزيةٌ جداً لمفهـوم الوضع الأصلي عند راولـز، وبمـا أنَّ اسـتدعاءَ راولز فكـرةَ الإنصاف الأساسـيةَ لديه يكون في المقـام الأول مـن خـلال أداة الوضع الأصلـي، فإنَّ ثمة أرضيـةً قائمةً في الجوهر على الفائدة في المقاربة الراولزية إلى 'العدالة بصفتها إنصافا'.

إنَّ المنظـورَ القائـمَ علـى الفائـدة مهـمٌ بالفعـل لقواعـد السـلوك الاجتماعـي، فاتبـاعُ الجميـع قواعـدَ السـلوك الـذي يمنـع الشـخص من محاولة انتزاع المكسـب على حسـاب الآخرين يمكن أن يخدَم، في كثيرٍ من الأوضاع، مصالحَ المجموعة أفضلَ خدمة. فالعالَم الفعلي يزخر بكثيرٍ من المشكلات الكبيرة من هذا النوع، من الاستدامة البيئية وصون الموارد

(*) هـذا هـو عنـوان القسـم الثانـي من الجزء الأول لكتاب راولـز Rawls's *Justice as Fairness: A Restatement* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001), pp. 5–8.

(**) Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement*, p. 6.

الطبيعية المشتركة ('المشتَرَكات') إلى أخلاقيات العمل في العمليات الإنتاجية والحس المدني في الحياة الحضرية.(*)

في التعامل مع هكذا أوضاع، ثمة طريقتان أساسيتان اثنتان لجني الفوائد المشتركة للتعاون، هما العقود التي يُتوافَق عليها ويمكن فرضُها، والمعاييرُ الاجتماعية التي يمكن أن تعمَلَ في ذلك الاتجاه دون فرض. وبالرغم من سبر هاتين الطريقتيْن، بشكلٍ أو بآخر، في الأدبيات العقد-اجتماعية في الفلسفة السياسية، التي تعود على الأقل إلى هوبس، فإنَّ الصدارةَ كانت للمسار التعاقدي القابل للفرض. في المقابل، كان مسارُ تطور المعايير الاجتماعية موضوعَ بحثٍ جم في أدبيات علم الاجتماع وعلم الإنسان. وقد نال محورُ فوائدِ السلوك التعاوني ومحورُ صون ذلك السلوك من خلال ضبط النفس الطوعي لأفراد المجموعة نصيباً وافراً من جهود محلليين اجتماعيين ذوي رؤى من أمثال إيلينور أوستروم، لبحث نشوء واستمرار العمل الجمعي من خلال معايير السلوك الاجتماعي.(**)

(*) انظر، مثلاً، M. Sagoff, *The Economy of the Earth: Philosophy, Law, and the Environment* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988); Bruno S. Frey, 'Does Monitoring Increase Work Effort? The Rivalry with Trust and Loyalty', *Economic Inquiry*, 31 (1993); David M. Gordon, 'Bosses of Different Stripes: A Cross-Sectional Perspective on Monitoring and Supervision', *American Economic Review*, 84 (1994); Elinor Ostrom, 'Collective Action and the Evolution of Social Norms', *Journal of Economic Perspectives*, 14 (Summer 2000); Andrew Dobson, *Citizenship and the Environment* (Oxford: Oxford University Press, 2003); Barry Holden, *Democracy and Global Warming* (London: Continuum International Publishing Group, 2002).

(**) انظر، مثلاً، Elinor Ostrom, 'Collective Action and the Evolution of Social Norms' (2000).

التفكير العقد-اجتماعي وأثرُه

من شبه المؤكد أنَّ الأساسَ المنطقيَ المتحفظ للتعاون الاجتماعي، القائمَ في جوهره على المنفعة المتبادلة، ومن خلاله للأخلاق والسياسة الاجتماعية، له صلةٌ قوية بفهم المجتمعات ونجاحاتها وإخفاقاتها. وقد خدم خطُ التفكير العقد-اجتماعي كثيراً شرحَ وتطويرَ فكرة التعاون الاجتماعي من خلال المبارَحات الإثنية والترتيبات المؤسسية. كذلك عزز التبصرُ الذي ولَّده الفكر العقد-اجتماعي كثيراً الفلسفةَ السياسية وعلمَ الإنسان التفسيري.

وعلى يديْ راولز، وكانط من قبله، اغتنى هذا الفكرُ كثيراً من التحليل البدائي - المضيء مع ذلك - للتعاون الاجتماعي الذي قدمه توماس هوبس في صورة تفكيرٍ حصيفٍ صُراح directly prudential reasoning. بالفعل، كانت لاستخدام راولز منظورَ 'الفائدة المتبادلة' عدةُ مزايا متمايزة عظيمةُ الأهمية، خصوصاً لاستخدام الفكر المحايد، بالرغم من أن الدافعَ إلى 'التعاون لأجل المنفعة المتبادلة' لا يمكن إلا أنْ يكونَ حصيفاً في الجوهر، بشكلٍ أو بآخر.

أولاً، بالرغم من استخدام راولز فكرةَ العقد الاجتماعي لتحديد طبيعة المؤسسات الاجتماعية العادلة والمتطلبات السلوكية المقابلة، لا يعتمد تحليلُه بالقدر نفسِه على فرض الاتفاق بالقوة (كما في كثيرٍ من النظريات العقد- الاجتماعية)، بل على رغبة الناس في اتباع ما 'اتفقوا' عليه، إن صح التعبير، من كيفيات السلوك. وقد مالت هذه الطريقة في النظرة إلى المسألة إلى إبعاد راولز عن الحاجة إلى الفرض الجزائي، الذي يمكن تجنُبه كلياً، على الأقل نظرياً. ثم يعاد تشكيل المعايير السلوكية فيما بعد العقد من مراحل - وهي مسألةٌ عرضْنا لها كذلك في الفصل 2 ('راولز وما بعده') والفصل 3 ('المؤسسات والأشخاص'). يؤدي إثبات الفائدة المتبادلة كمقدمةٍ للعقد في الوضع الأصلي إلى إنتاج العقد، وهذا بدوره

- على الأقل تصورُه (لأنه عقدٌ افتراضيٌ محض) - يشكِّل سلوكَ البشر في المجتمعات ذات المؤسسات العادلة المقامة على المبادئ المتضمنة في العقد.(*)

ثانياً، ثمة سمةٌ أخرى تجعل التحليلَ الراولزي يتخطى إلى حدٍ بعيد الذرائعَ المعتادة للسلوك المحترم لصالح الفائدة المتبادلة ألا وهي الطريقةُ الراولزية لضمان ألا يُحاجَّ أحدٌ في الوضع الأصلي أو يساوم انطلاقاً من معرفته بما سيكون عليه وضعُه الفعلي في المجتمع، لكنَّ راولز يتعين عليه ضمانُ ذلك من وراء حجاب الجهل. ينقل هذا التمرينُ الفردَ من السعي لإعلاء مصلحته الفردية الفعلية إلى إعلاء مصلحة الجماعة ككل، دون أن يدريَ ما الذي سيعود عليه شخصياً من فائدة من تلك الصورة الكلية. لا شك ثمة في الرواية الراولزية ما يكفي من الحياد في هذا الشأن، ومع ذلك، يظل الارتباط بمبرر التعاون الساعي للمنفعة، هذه المرة في شكلٍ محايد (بفضل حجاب الجهل)، قائماً لا يُتسامَى فوقَه بالرغم من هذه التوسعة.

من خلال تحليل راولز العدالةَ بصفتها إنصافاً، يكتسب التفكير العقد-اجتماعي قدرةً تجعله يتخطى الميدانَ القديم للأدبيات العقد-اجتماعية. ومع ذلك فإنَّ التركيزَ على المصلحة الفردية عموماً والمصلحةِ المتبادلة خصوصاً أمرٌ مركزي أيضاً في خط تفكير راولز (وإنْ بشكلٍ معقد)، مشترِكاً في ذلك مع عموم المقاربة العقد-اجتماعية. وبالرغم مما ينجزه الفكر العقد-اجتماعي في هذا الشكل الموسَع، يظل السؤالُ

(*) تسير رواية راولز السياسية في خطٍ مختلفٍ بعض الشيء عن خط سير الرواية العلم-اجتماعية للتطور التدريجي للمعايير الاجتماعية التي طورتْها إيلينور أوستروم وآخرون، بالرغم من أوجه الشبه في المنعكسات السلوكية لهذين الخطين في التفكير. في حالة راولز، ما يبدأ بإدراك إمكانية التوصل إلى عقودٍ منفعة متبادلة يولد بدوره أثراً مقيداً للسلوك الفعلي في المجتمع، على أساس الأخلاقية السياسية للاتفاق على عقد اجتماعي.

قائماً ينتظر النظر حول ما إذا كان السعيُ للمنفعة، بشكله المباشر أو غير المباشر، يوفر الأساسَ المتينَ الأوحد للسلوك المعقول في المجتمع. وثمة سؤالٌ آخر ذو صلة بهذا السؤاال وهو ما إذا كان يتعين أن تكونَ المنفعةُ المتبادلة والمقايضة هما أساسَ كل المعقولية السياسية.

القوة وواجباتُها

في المقابل، دعني أتناول خطَ تفكيرٍ آخر يأخذ شكلَ نقاشٍ عام حول أنَّ المرء إذا كانت لديه قوة لإحداث تغييرٍ ما يرى أنَّ من شأنه الحدَ من الظلم في العالم، فثَمة حجةٌ اجتماعيةٌ قويةٌ لقيامه بهذا التغيير بالضبط (دون الاضطرار إلى إعمال فكره في تبرير القيام بذلك من خلال استدعاء فوائدِ شكلٍ ما متخيَل من التعاون). يتناقض واجبُ القوة المؤثرة effective power هذا مع واجب التعاون المتبادل، على المستوى الأساس لتبرير الدافع.

وكان غوتاما بوذا قدَّم في مجموعة المحاضرات *Sutta-Nipata* وجهةَ نظرٍ قوية في واجبات القوة.(*) يقول فيها إنَّ علينا مسؤوليةً تجاه الحيوانات لِما بيننا وبينها من تفاوت، لهذا السبب بالضبط، وليس لأي تساوٍ يدفعنا إلى التعاون. ويقول إنه لمَّا كنا أقوى بكثير جداً من الأنواع الأخرى، فإننا نتحمل مسؤوليةً تجاهها لهذا التفاوت بالضبط بيننا وبينها في القوة asymmetry of power.

ويمضي بوذا إلى شرح الفكرة بتشبيه هذه المسؤولية بمسؤولية الأم تجاه طفلها، ليس لأنها ولدتْه (فالصلة لا تُستدعَى في هذا النقاش - ثمة

(*) تجد الترجمةَ الإنجليزية الكلاسيكية للـ سوتا-نيباتا في F. Max Muller (ed.), *The Sacred Books of the East*, vol. X, Part II, *The Sutta-Nipata: A Collection of Discourses*, translated by V. Fausboll (Oxford: Clarendon Press, 1881). وثمة ترجمةٌ أحدثُ لها هي: *The Sutta-Nipata*, translated by H. Saddhatissa (London: Curzon Press, 1985).

متسعٌ لها في غيره)، بل لأن في استطاعتها القيامَ بأشياءَ تؤثر على حياة طفلها لا يستطيعها الطفل نفسُه. فالسبب الذي يدفع الأم إلى مساعدة طفلها، في خط التفكير هذا، لا ينبع مما يَعِد به التعاونُ مِن مكافآت، بل مِن إدراكها أنَّ في استطاعتها عملَ أشياء للطفل تأتي له بنفعٍ عظيم في حياته لا يستطيع الطفل عملَها بنفسه. وليس على الأم أن تسعى لأي منفعةٍ متبادلة – حقيقية أو متخيَلة – ولا تسعى لأي عقدٍ 'افتراضي' لفهم واجبها تجاه طفلها. تلك هي الفكرة التي أراد بوذا توصيلَها.

يأخذ المبررُ هنا شكلَ حجةٍ مفادُها أنه إذا كان متاحاً لشخص القيامُ من تلقاء نفسه بعملٍ ما (ما يجعل هذا العمل ممكناً عملياً) وإذا كان هذا الشخص يرى أنَّ القيامَ بهذا العمل سيوجِد وضعاً أكثرَ إنصافاً في العالم (ما يجعله يعزز العدالة)، فتانِكَ حجتان كافيتان للشخص كي يفكرَ بجدية بالذي ينبغي له القيامُ به في ضوء هذه الإدراكات. بالطبع، قد يكون هنالك كثيرٌ من الأعمال التي تلبي هذين الشرطين ولا يستطيع المرءُ القيامَ بها. ليس الصوابَ هنا، بالتالي، وجوبُ الإذعان التام كلما تحقق هذان الشرطان، بل إدراكُ المرء واجبَ التفكير في عمل شيء. وبالرغم من أنه يمكن استدعاءُ نوعٍ من التفكير العقد-اجتماعي بشكله الموسع – لما يتمتع به من براعة – لإيجاد مبررٍ لتفكير الأم في مساعدة طفلها، فسيكون ملتوياً جداً استنتاجُ أن التفكيرَ إنما هو الوليدُ المباشَر لواجب القوة.

النقطة الأساسية الواجبُ إدراكُها هنا هي وجودُ مقارباتٍ مختلفة للسعي للسلوك المعقول، لا تحتاج كلُها إلى أن تكون متعلقةً على التفكير القائم على ما يرتجى من فائدة من التعاون المفيد المتبادل. ما مِن شك في أنَّ للسعي إلى المنافع المتبادلة، بالشكل الهوبسي المباشر أو الراولزي الخفي، كبيرُ صلةٍ اجتماعية، لكنه ليس المنطقَ الأوحد ذي الصلة بمناقشة ماهية السلوك المعقول.

أنهي نقاشَ تعددِ الأسبابِ الحياديةِ هذا بملاحظةٍ أخيرة. أنَّ إدراكَ

الواجباتِ المتصلة بما صار يدعى اليوم مقاربة حقوق الإنسـان كان دوماً عنصـراً قوياً في التفكير الاجتماعي، مرتبطاً بمسـؤولية القوة المؤثرة، كما سـنبين في الفصل 17 ('حقوق الإنسـان والموجبات العالمية')، فقد كان منـذ زمنٍ طويل يُسـعى له إنما تحت مسـمياتٍ مختلفـة (تعود على الأقل إلى زمن توم پيني وماري وولسـتونكرافت في القرن الثامن عشـر).(*) وإنَّ الحججَ التي لا تقوم على فكرة المنفعة المتبادلة بل تركز على الالتزامات أحادية الجانب بسـبب تفاوت القوة لا تُسـتخدَم بكثرة في أنشـطة حقوق الإنسان فحسب، بل يمكن تلمُسُها كذلك في المحاولات الأولى للاعتراف بتبعات تقديرِ الحريات - وبالتوازي مع ذلك حقوقِ الإنسـان - للجميع. فمثـلاً، اعتمدت كتابات توم پيني وماري وولسـتونكرافت حول ما سـمتْه وولسـتونكرافت 'إثبـات' حقوق النسـاء والرجال اعتماداً كبيـراً على هذا النوع من الدافع، المسـتمدِ من التفكير في واجب القوة المؤثرة أن تسـاعدَ على تعزيز حريات الجميع. يكتسب خطُ التفكير هذا، بالطبع، تأييداً قوياً، كمـا ذكرنـا آنفاً، من تحليل آدم سـميث 'الأسـباب الأخلاقية'، ومن ذلك اسـتدعاء أداة المشـاهد المحايـد في تنويـر الناس بالشـواغل والالتزامات الأخلاقية.

فالمنفعـة المتبادلـة، القائمـةُ على النِّدِّية والتبادلية، ليسـت الأسـاسَ الأوحـدَ للتفكيـر في السـلوك المعقول تجـاه الآخرين. ويمكـن أن تكونَ القـوةُ المؤثرة وما يتبعها من التزامات أحادية الجانب كذلك أساسـاً مهماً للتفكير المحايد، يتجاوز دافعَ المنافع المتبادلة.

(*) انظـر أيضـاً مقالتـيَّ، 'Elements of a Theory of Human Rights', *Philosophy and Public Affairs*, 32 (2004)، و'Human Rights and the Limits of Law', *Cardozo Law Journal*, 27 (April 2006).

10
التبلورات الفعلية والعواقب والمشيئة

تحدثت في المقدمة عن محادثةٍ مهمة جرت في ملحمة مَهابهاراتا *Mahabharata* السنسكريتية القديمة. الحوار بين أرجونا، المحاربِ العظيم بطلِ الملحمة، وبين كريشنا، صديقِه ومستشارِه، عشية معركة كوروكشِطرا الكبرى، في مكانٍ غيرِ بعيد عن مدينة دلهي. يدور الحوار حول واجبات البشر عموماً وواجبات أرجونا خصوصاً، يصدر فيها أرجونا وكريشنا عن آراءَ متباعدةٍ جذرياً. وأستهل هذا الفصل بمعاينةٍ وافية للمسائل التي انطوى عليه الجدال بين الاثنين.

كانت معركة كوروكشطرا بين الپنداڤا، العائلةِ المالكةِ الفاضلة وعلى رأسها يودستيرا (أخي أرجونا الأكبر والوريث الشرعي للعرش)، من جهة، وبين الكوراڤا، أبناءِ عمومتهم، من جهةٍ أخرى، الذين أخذوا المملكةَ غصباً. وقد اتخذت أغلب العائلات الحاكمة في مختلف ممالك الهند، شمالها وشرقها وغربها، هذا الجانب أو ذاك في هذه المعركة الملحمية، وضم الجيشان المتواجهان نسبةً كبيرة من الرجال الأقوياء في البلاد. كان أرجونا المحاربُ العظيم الذي لا يُقهر يقف في الجانب الصحيح، جانبِ الپنداڤا. وكريشنا هو سائق عربة أرجونا، لكنْ أريدَ له في الملحمة أن يجسدَ الرب في صورة بشر.

تُغني قوةُ جدال أرجونا-كريشنا قصةَ الملحمة، لكنها ولَّدت كذلك على مر العصور كثيراً من المداولات الأخلاقية والسياسية. يُدعى القسم من الملحمة الذي وردت فيه هذه المجادلة بهاغاڤادجيتا أو جيتا اختصاراً، وقد شد اهتماماً دينياً وفلسفياً استثنائياً فضلاً عن أسره القراءَ العاديين بالطبيعة المثيرة للمجادلةِ نفسِها.

نظر أرجونا وكريشنا إلى الجيشَيْن على الطرفين وفكرا في المعركة الكبرى التي توشك أن تقع. ثم عبَّر أرجونا عن شكوكه العميقة حول ما إذا كان ينبغي له القتال. لم يشكَ أرجونا في عدالة قضيتِه، وأنَّ هذه حربٌ عادلة، وأنَّ جانبَه كذلك سيكسبها بالنظر إلى قوته (لا أقله لأن مهارات أرجونا الفذة في صفه كمحاربٍ وقائدٍ عظيم). لكنَّ أرجونا يرى أن مقتلةً رهيبةً ستقع. وأرَّقه كذلك أنه سيُضطر إلى قتل عددٍ كبير من الناس هو نفسُه، وأنَّ أغلبَ الذين سيشاركون في القتال وقد يلقوْن حتفهم فيه لم يفعلوا شيئاً يلامون عليه إلا أنهم اتخذوا هذا الجانبَ أو ذاك (غالباً بدافع ولاءات القربى وغيرِ ذلك من روابط). ولئن كان قلقُ أرجونا مردُّهُ المأساة التي توشك أن تعمَ البلاد، والتي يمكن تقييمُها كذلك دون اعتبارٍ خاص لدوره هو في المذبحة، فإنَّ جانباً من هذا القلق يأتي ولا شك من أنه نفسَه سيَقتل كثيراً من الناس الذين يُكِنّ لأكثرهم وداً وتربطه بهم علاقاتٌ شخصية. وهكذا، فثمة سماتٌ موضعية وظرفية لرأي أرجونا الراغبِ عن القتال.(*)

يقول أرجونا لكريشنا إنه ما ينبغي له في الواقع أن يقاتلَ ويَقتل، وربما كان الأجدرَ بهم ببساطة ترك الكوراڤا يحكمون المملكة التي اغتصبوها دون وجه حق، وأنَّ هذا ربما كان أهونَ الشريْن. أما كريشنا فيرى خلافَ ذلك، مشدِداً على أولوية قيامِ المرء بالواجب بصرف النظر عن العواقب. وهو ما صار يُستدعى مرةً بعد مرة في المناقشات الهندية في الفلسفة الدينية والأخلاقية. بالفعل، فبالتحول التدريجي لكريشنا من نبيل ولكن محاربٍ موالٍ للپانداڤا إلى تجسيدٍ للرب، صارت الجيتا كذلك وثيقةً ذاتَ أهميةٍ لاهوتيةٍ كبيرة.

يجادل كريشنا في أنّ على أرجونا القيامَ بواجبه، وليكن ما يكون،

(*) نوقش التمييز المرتبط بالموضعية positionality في الفصل 7، 'الموضع والصلة والوهم'.

ولا يسعه التنازلُ عن التزاماته كمحاربٍ وقائدٍ عام يُنتظَر منه ألا يخذلَ الذين وقفوا في صفه. وكان حسُّ الواجب العالي عند كريشنا، وتفكيرُه المنصَبُّ على وجوب القيام بالواجب بصرف النظر عن العواقب، مؤثراً جداً في الجدالات الأخلاقية التي شهدتْها العصور التالية.

أتصور أنه إشادةٌ بقوة النظرية الصرفة أنْ ألهمت كلماتُ كريشنا حول وجوب قيامِ المرء بالواجب بصرف النظر عن العواقب حتى المسالِمَ العظيم، غاندي (الذي اقتبس مراراً كلماتِ كريشنا في الـ جيتا)، وإنْ كان الواجبُ في هذه الحال يحتم على أرجونا خوضَ حربٍ عنيفة وألا يضيقَ صدرُه بقتل الآخرين، وهي مسألةٌ ما كان يُتوقع من غاندي عادةً أن يتحمسَ لها.

كذلك حظي موقف كريشنا الأخلاقي بتأييدٍ بليغ من كثيرٍ من شارحي الفلسفة والأدب في العالم؛ وكان الإعجابُ بالـ جيتا، لاسيما بآراء كريشنا، ظاهرةً دائمة في جوانبَ من الثقافة الفكرية الأوروبية.(*) وقد تَرجم كريستوفر إيشروود الـ بهاغافادجيتا إلى الإنجليزية،(**) وفسَّرَ تي. إس. إليوت فكرَ كريشنا وغلف بالشعر رسالتَه الأساسية في صورة وصية: 'فامضِ، يا رَكْبُ، للأمام. لا تَعبأ بمغبَّة الإقدام./ لا وداعاً أقولُ، أيها الرَكبُ، إنما للأمام. 'And do not think of the fruit of action./ Fare forward. Not fare well,/ But fare forward, voyagers'.(***)

(*) حظيت الـ جيتا بتقريظٍ رائع في أوائل القرن التاسع عشر من ويلهلم ڤون همبولدت الذي قال عنها إنها 'أجملُ أغنيةٍ فلسفيةٍ حقة جرت على لسان وربما تكون الوحيدة'. لكن جواهرلال نهرو، الذي يقتبس كلام همبولدت، يشير مع ذلك إلى أن 'كل مدرسة فكرية وفلسفية... تفسر [الـ جيتا] على طريقتها' (*The Discovery of India* (Calcutta: The Signet Press, 1946; republished, Delhi: Oxford University Press, 1981), pp. 108–9).

(**) بالتعاون مع سوامي برابهاڤانادا (Madras: Sri Ramakrishna Math, 1989).

(***) T. S. Eliot, 'The Dry Salvages', in *Four Quartets* (London: Faber & Faber, 1944), pp. 29–31.

حجج أرجونا

ويتواصل الجدال، ويعرض أرجونا وكريشنا كلٌ منهما أفكارَه على مؤيديه، ما يمكن اعتبارُه مناظرةً كلاسيكيةً بين خُلُق أداء الواجب بصرف النظر عن العواقب وبين التقييم المتحسِب لهذه العواقب. يُذعن أرجونا في النهاية، بعد أن يسند كريشنا القوةَ الفكرية لحجته بنوعٍ من الإظهار الخارق لربانيته.

لكنْ هل كان أرجونا مخطئاً فعلاً؟ لِمَ نود أن يُقالَ كما قال إليوت 'امضِ يا ركبُ للأمام' فحسب لا 'وداعاً' كذلك؟ هل يمكن أن يُبطِلَ اعتقادُ المرء وجوبَ أن يقاتلَ نصرةً لقضيةٍ عادلة بصرف النظر عن العواقب أسبابَ إحجامه عن قتل الناس، بمن فيهم أولئك الذين يكن له وداً؟ وهل هذه حجةٌ مقنعة؟ بيتُ القصيد هنا ليس أنَّ أرجونا سيكون معه الحق كلُ الحق في رفض القتال (وقد كانت هناك حججٌ كثيرة ضد انسحاب أرجونا من المعركة غير تلك التي ركز عليها كريشنا)، بل هناك كثير مما يتطلب الترجيحَ والموازنة، وإنَّ رأيَ أرجونا المنصبَّ على [المحافظة] على الحياة البشرية لا يمكن دحضُه بمجرد استدعاءِ ظاهرِ القول بواجب القتال، دون النظر في المآل.

بالفعل، هاهنا انقسامٌ بين موقفين جوهريين: يمكن الدفاع عن كلٍ منهما بطرقٍ مختلفة. لكنْ لَمَّا كانت معركةُ كوروكشِطرا ستلقي بظلالها الكثيفة على حيواتِ الناس في البلاد، كما نرى في الملحمة الشعريةِ نفسِها، لا بد أن تستدعيَ القرارات حول ما الذي ينبغي عملُه تقييماً انتقادياً واسعاً لا مجردَ ردٍ بسيط قائمٍ على إغماض العين عن سائر الشواغل إلا واجبَ القتال المفترَض، مهما حصل، أنْ كان ذلك واجبَ أرجونا كجندي. وبالرغم من أن الـ جيتا كوثيقةٍ دينية تفسَر على أنها تأخذ بحزم جانبَ كريشنا، فإنَّ ملحمة ماهابهاراتا التي جرت فيها المجادلة كجزءٍ من قصةٍ أوسع تعطي الجانبين كليهما فسحةً أرحب كلاً لبناء حججه. بالفعل، تنتهي الملحمة بطامَّة ورثاءٍ للقتلى والأشلاء، فقد دِيفَ النصرُ والظَفَر

بالكـربِ والكَدَر، وسـادَ 'العدل' وبادَ النـاس. يصعب على المرء ألا يرى في هذا مبرراً لشكوك أرجونا العميقة.

فـي 16 يوليـو 1945، عندما رأى جيه. روبـرت أوپنهايمر، الذي قاد الفريـقَ الأمريكـي الـذي طـور القنبلة الذرية فـي الحرب العالميـة الثانية، القـوةَ المذهلـة لأولِ تفجيـرٍ نـووي من صنع الإنسـان، اسـتحضر مِن الـ جيتـا كلماتِ كريشـنا (صرتُ أنا الموت، مُدَمـدِمَ العوالم).(*) وكالنصيحة التـي تلقاهـا مِـن كريشـنا أرجونا 'المحـارب' أنَّ عليه أن يقاتلَ في سـبيل القضيـة العادلـة، وجد أوپنهايمر 'الفيزيائي' مبـرراً، آنذاك، لالتزامه التقني بتطوير قنبلة لصالح ما كان واضحاً أنه الطرفُ الصحيح. لكنه في مناقشته العميقـة إسـهامَه في تطوير القنبلة، بعـد تطويرها، سـيعيد أوپنهايمر النظرَ فـي موقفـه بنوعٍ مـن الإدراك المتأخر ويقول: 'عندما ترى شـيئاً بارعاً من الناحيـة الفنيـة، تمضي إلى عمله غيرَ متسـائلٍ ما الذي سـتصنع به إلا بعد أن تصنعَـه وتـدركَ نجاحَـك الفنـي.'(**) وبالرغم من هـذا الدافع الذي لا

(*) انظر Len Giovannitti and Fred Freed, *The Decision to Drop the Bomb* (London: Methuen, 1957).

(**) انظر *In the Matter of J. Robert Oppenheimer: USAEC Transcript of the Hearing before Personnel Security Board* (Washington, DC: Government Publishing Office, 1954). انظر كذلك مسـرحية هاينر كيبهاردت التي اسـتندت إلـى هـذه الشـهادات وعنوانُها بخصوص أوپنهايمر ترجمتْهـا إلى الإنجليزية روث سبايرز *In the Matter of J. Robert Oppenheimer*, translated by Ruth Speirs (London: Methuen, 1967). علـيَّ أن أشـددَ هنـا علـى أنـه بالرغـم مـن اقتبـاس أوپنهايمر من كريشنا، وبالرغم من أن قناعتَه بعدالة القضية التي كان يعمل لأجلها تشبه قناعةَ كريشنا في قضية أرجونا، فإنَّ موقفَ أوپنهايمر لا يطابق موقفَ كريشنا تماماً. فقد استدعى كريشـنا 'واجبَ' أرجونا أن يقاتلَ كمحارب في سـبيلِ قضيةٍ عادلة، بينما استخدم أوپنهايمر مبرراً أكثرَ طموحاً هو عملُ شيءٍ 'بارع تقنياً'. ربما تكـون البراعـة الفنيـة مرتبطـةً بنجاح العالِم فـي قيامه بواجبه، لكنْ ثمة التباسـاً هنا بالمقارنـة مـع تقريـع كريشـنا الواضح أرجونا. وقد أنار لي هذا الأمر شـرحُ إيريك كيللي إياه، فالشكر له.

يقاوَم لـ'المضي للأمام'، كان لدى أوپنهايمر ما يكفي من سبب للتأمل كذلك في شواغل أرجونا: كيف يمكن أن يأتيَ الخير من قتل هذا العدد من البشر (لا أن يُستثارَ فحسب بكلمات كريشنا)؟ ولِمَ ينبغي له القيامُ بواجبه كفيزيائي، متجاهلاً سائرَ العواقب ومنها ما سينجم عن قيامه به من شقاءٍ وموت؟(*)

الآن، بانتقالنا من هاهنا إلى ما لهذا كلِه من صلة بمتطلبات العدالة، من المفيد التمييز بين عناصرَ ثلاثةٍ مختلفة، وإنْ كانت متشابكة، في تفكير أرجونا. غالباً ما تُجمَل معاً في الأدبيات الأوسع التي ولّدتْها الـ جيتا، لكنها نقاطٌ متمايزة، تتطلب كلٌّ منها اهتماماً منفصلاً.

أولاً، الشيءُ المركزي في فكر أرجونا اعتقادُه العام أنَّ ما يحصل للعالم مهم وأنه يجب أن يكونَ له شأن في تفكيرنا الأخلاقي والسياسي. لا يسع المرءَ أن يغلقَ عينيه عما يجري في الواقع، ويَلزمَ مفهومَ نيتي *niti* للعدالة [أي الصوابية السلوكية]، متجاهلاً تماماً ما سينشأ مِن ذلك مِن واقع. يتمم هذا الجانبَ من زعم أرجونا، الذي يمكن تسميتُه 'صلة العالم الفعلي' 'the relevance of the actual world'، تحديدُ الجزء من العالم الفعلي الذي يَهتم له: أي حياةُ وموتُ الناس المعنيين. ثمة حجةٌ عامةٌ هنا حول أهمية الحياة، [تظل تلح علينا] مهما مِلنا إلى غيرها مِن حجج، كتجنب المرء ما يواجه من انتقاداتٍ قاسية ليسلكَ السلوكَ الصحيح، وكإعلاءِ

(*) ذكرتُ في كتابيَ السابق: *The Argumentative Indian* (London and Delhi: Penguin, 2005)، أنيَّ لما كنتُ طالباً في المرحلة الثانوية سألتُ معلمَ السنسكريتية إنْ كان يمكن القول إن حُجةَ كريشنا الرباني التي واجه بها أرجونا ناقصةٌ وغيرُ مقنعة. فأجاب المعلم: 'لك ربما أن تقول ذلك، ولكنْ عليك أن تقولَه بالقدر الكافي من الاحترام. وبعد سنواتٍ عديدة، سمحتُ لنفسي بالدفاع عن موقف أرجونا الأصيل، مبرهناً - بالقدر الكافي من الاحترام، أرجو ذلك - على أنَّ أدبَ الواجب المستقلَ عن العواقب الذي حاجَّ به كريشنا غيرُ مقنع تماماً في الواقع: 'Consequential Evaluation and Practical Reason', *Journal of Philosophy*, 97 (September 2000).

مجدِ أسرةٍ حاكمة أو مملكةٍ ما (أو لأجل أن 'تنتصر الأمة'، كما بدا ربما بأوروبا في الحرب العالمية الأولى الدامية).

من حيث التمييزُ الكلاسيكي بين الـ نيايا *nyaya* والـ نيتي *niti*، الذي أقمنا في المقدمة، تميل حججُ أرجونا بقوة إلى جانب نيايا، لا إلى جانب نيتي: أي خوضِ حربٍ عادلة مراعاةً في المقام الأول لواجب المرء كقائدٍ عسكري [أي بدافعٍ من صوابية هذا السلوك (في القوانين والأعراف السائدة)]. فما كنا ندعوه 'الإنجاز أو التبلور الاجتماعي' 'social realization' هامٌّ جداً في هذا النقاش.(*) وفي ذلك الإطار العام، هناك حجةٌ نراها حاضرةً دوماً في فكر أرجونا، وهي أننا لا نستطيع تجاهلَ ما يحصل لحيوات الناس خاصةً في تقييمٍ أخلاقي أو سياسي من هذا النوع. سأدعو هذا الجانبَ من فهم أرجونا 'أهمية الحيوات البشرية'.

أما المسألة الثانية فتتصل بالمسؤولية الشخصية. إذ يحاجُّ أرجونا في أن الشخص الذي تؤدي قراراتُه إلى عواقبَ خطيرة يجب أن يتحملَ مسؤوليةَ ما ينجم عن هذه القرارات مِن عواقب. وهذه مسألةٌ مركزية فيما يدور من نقاش بين أرجونا وكريشنا، وإنْ كان الاثنان يقدمان تفسيرَيْن مختلفين كلَ الاختلاف حول الكيفية التي ينبغي بها النظر إلى مسؤوليات أرجونا. حجةُ أرجونا أنَّ نتائجَ خيارات وأفعال المرء يجب أن يكونَ لها

(*) في الجدل الدائر في الـ جيتا، يركز كريشنا في المقام الأول على الـ نيتي بمعناها البسيط [أي الصوابية السلوكية] لقيام المرء بواجبه، بينما يجادل أرجونا في الـ نيتي (لِمَ يتعين عليَّ أن أقتلَ خلقاً كثيراً ولو بدا أنَّ ذلك عليَّ واجب؟) ويسأل كذلك عن نيايا المجتمع التي ستنجم عن الحرب (هل يمكن أن تكونَ حربٌ ما عادلة إنْ هي أدت إلى مقتلةٍ عظيمة؟) النقطة التي أريد أن أشددَ عليها هنا هي أنه بصرف النظر عن النقاش حول الواجبات والعواقب (وما يتصل بها من صراعٍ بين أدب الواجب وحكمة النظر في العواقب)، وهي المسألة التي ينصَبّ عليها جلُ الاهتمام عادةً في تتبع الحجج المساقة في الـ جيتا، ثمة مسائلُ هامةٌ أخرى تندرج، بشكلٍ مباشر أو غير مباشر، في ذلك الجدال الفكري الغني، ينبغي ألا نغفلَ عنها.

وزن في البت فيما يتعين عليه فعله، بينما يلح كريشنا على أن على المرء أن يقوم بواجبه مهما حصل، وأنَّ طبيعةَ واجبِ المرء يمكن أن تحدَّدَ، في هذه الحال، دون حاجة إلى النظر في عواقب الأفعال المختارة.

وقد سال حِبرٌ كثير في الفكر السياسي والفلسفة الأخلاقية حول كلٍ من التفكير المتبصر بالعواقب والتفكير القائم على الواجب. هاهنا، لا شك، نقطةُ خلاف بين الشكل الحدي لأدب الواجب عند كريشنا وبين تفكير أرجونا المتبصر في العواقب. مما تجدر الإشارة إليه في هذا الموضع، ويُغفَل عن ذِكره أحياناً، أنَّ أرجونا لا ينكر أهميةَ المسؤولية الشخصية - فهو معنيٌّ لا بالعواقب الحميدة فحسب بل فيما يقوم به اللاعبون من أدوار لاسيما ما سيقوم به هو نفسُه، وهو في هذه الحالة قَتلُ خلقٍ كثير. لذا فإنَّ مشيئتَه كفاعلٍ مختار agent [قادرٍ على اختيار فعلِه وإنفاذِه في هذا العالم] وما يترتب عليها من مسؤوليات شأنٌ خطير في رأيه، فضلاً عن اهتمامه لحيوات الناس. فلا يَصدُر أرجونا هنا، وهذا أمرٌ مهم أن يُشارَ إليه، عن ذلك النوع من التبصر في عواقب الفعل بمعزلٍ عن الفاعل.

ثالثاً، يدرك أرجونا كذلك مَن سيُقتل، ويؤذيه خصوصاً أن يُضطَرَ إلى قتل أناسٍ بينه وبينهم مودة، وفيهم أناسٌ مِن قرابته. وبالرغم من انزعاجه الشديد من القتل عموماً، لاسيما إذا أخذنا حجمَ المعركة في الاعتبار، يظل يَفصل على حِدة مسألةَ اضطرارِه إلى قتل أناسٍ لهم عنده شأن بشكلٍ أو بآخر. منشأُ هذا القلق عند أرجونا ميلُه إلى الاهتمام لما يكون للمرء من علاقاتٍ شخصية مع أناسٍ آخرين متورطين في عملٍ ما. (وقد تطرقنا إلى هذه المسألة في الفصل 7، 'الموضع والصلة والوهم'). قد يصح استبعادُ الواجبات المرتبطة بالصلات العائلية والعاطفة الشخصية وكذا الشواغل المرتبطة بالمشيئة [البشرية] agency في بعض السياقات الأخلاقية كقيام موظفي حكومة، مثلاً، بوضع سياسة اجتماعية، لكنها تتطلب الاستيعاب

في الإطار الأوسع للفلسفة الأخلاقية والسياسية، عندما تؤخذ المسؤولياتُ الشخصية في الاعتبار وتوضَع في مواضعها الصحيحة.

لا يصـوَر أرجونـا، بالطبـع، في الملحمة كفيلسـوف، وسـيكون من الخطأ أنْ نتوقعَ منه أيَ نوعٍ من أنواع الدفاع المتطور عن شواغله الخاصة فيما يسوق من حججٍ في الـ جيتا. لكنَّ المدهشَ في الأمر، مع ذلك، هو الطريقة التي يعبر بها أرجونا عن كل هذه الشواغل المختلفة فيما يخلص إليه من رأي، أن الصواب ربما كان في الانسحاب. كل هذه النقاط، إضافةً إلى عواطف أرجونا البشـرية الأساسـية، واضحةُ الصلة بالموضوع عندما نتتبع مضمونَ نيايا [ما يتصل بالعواقب أو المآلات] في هذه الحال.

المحصلة النهائية والمحصلة الشاملة

بمـا أن المجـادلاتِ القائمـة على التبصر في العواقـب غالباً ما تُعتبَر معنيةً بالنتائج (وتفسَـر أحياناً على أنها معنيةٌ بها فقط) سـيكون مفيداً، في فهم حجج أرجونا، معاينةُ مفهوم 'المحصلة' 'the outcome' بدقةٍ وانتقاديةٍ أشدَ من المعتاد. يُقصد بالمحصلة الوضعُ state of affairs الذي ينجم عن أي متغيرِ قرار يمسنا، من فعلٍ أو قانونٍ أو ترتيب. وبالرغم من أن أحداً لا يحاجُّ بإمكانية وصفِ أي وضعٍ كان 'بكُليِّتِهِ وصفاً كُلانياً' (إذ يمكننا دوماً إضافةُ قدرٍ ما من التفصيل، إن لزم الأمر، باستخدام عدسةٍ مكبرة تُرى من خلالها الأحداثُ والأفعال)، يمكن أن تكونَ فكرةُ الوضعِ الأساسـيةُ غنيةً بالمعلومات، ويمكن اعتبارُ كلِ ما فيها مِن سمات مهماً.

مـا مِـن سـببٍ معين يدعونـا للإلحاح فـي تقييمِ وضـع على وصفٍ بسـيطٍ له. بعبارةٍ أدق، يمكن أن يشـتملَ الوضع، أو تشـتملَ المحصلة في سـياق الخيار المدروس، على عملياتٍ| صيروراتِ اختيار *processes* of choice، وليـس علـى مجـرد نتيجةٍ نهائيـةٍ محددةٍ تحديداً ضيقاً فحسـب. كمـا يمكـن اعتبـارُ محتـوى المحصـلات مشـتمِلاً كذلك علـى كلِ ما له

صلـة مـن معلوماتٍ عما يمكن إنفاذُه مِن فعل بالمشـيئة البشـرية agency وكلِ الصلات الشـخصية واللاشـخصية التي يمكن اعتبارُها ذاتَ شأن في مشكلة اتخاذ القرار قيدَ النظر.

فـي كتابـي السـابق عن نظريـة القرار والخيـار العقلانـي، حاججتُ بأهمية الالتفات بشكلٍ خاص إلى المحصلات الشاملة 'comprehensive outcomes' التي تشـتمل على [كلِ] نافـذٍ مِن فِعل actions undertaken، وما يمكن إنفاذُه مِنه بالمشـيئة البشـرية agencies involved، والعملياتِ/ الصيـرورات المسـتخدَمة processes used، الخ، إلى جانب المحصلاتِ البسـيطة التـي يُنظـر إليها بمعزلٍ عـن العمليات والأفعـال والصلات – ما أسـميه المحصلات النهائية 'culmination outcomes'.(*) يمكن أن يكونَ هذا التمييز مركزياً في بعض مسـائل علوم الاقتصاد والسياسة والاجتماع، وفي النظرية العامة للقرارات العقلانية والألعاب.(**) وقد يحدث أن يكونَ التمييزُ حاسماً أيضاً في تقدير وُسعِ تفكيرٍ ما في العواقب أو المآلات. وقد يكون تقييمُ المحصلاتِ الشـاملة جزءاً تكاملياً من تقييم الوضع، وبالتالي

(*) نوقـش الفـرق بيـن المحصـلات النهائية والمحصلات الشـاملة فـي المقدمة، وهو مهـم جـداً لمقاربـة العدالـة فـي هذا العمل، الـذي تلعب فيه المحصلات الشـاملة دوراً لا يمكـن أن تلعبَـه المحصـلات النهائيـة. بالفعـل، يكمـن جانبٌ من مشـكلة مـا يُعتبَـر نظريـاتٍ مآليـة 'consequentialist theories' للتفكيـر العملـي فـي الميل إلـى التركيـز علـى المحصـلات النهائيـة فقـط. حـول الأثـر الأبعـد للتمييـز، انظر مقالتـيَّ 'Maximization and the Act of Choice', *Econometrica*, 65 (1997); 'Consequential Evaluation and Practical Reason', *Journal of Philosophy*, 97 (2000); وكتابـي *Rationality and Freedom* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002).

(**) لإيضاح إحدى المسـائل في سـياق اتخاذ القرار بمثال بسـيط جداً لصلة العمليات والمشـيئات بتقييـم الوضـع، قـد يود شـخصٌ ما كثيـراً أن يخَصَص لـه مقعدٌ مريح جـداً فـي حفلـةٍ طويلـة، لكنـه لا يميـل خاصةً إلى التسـابق مع الآخرين للاسـتئثار بأكثر المقاعد راحة. فعندما تؤخذ مثل هذه الاعتبارات القائمة على العملية، تتغير هيكليات كثير من القرارات والألعاب.

لبنةً أساسيةً في تقدير العواقب.

مـا وجهُ صلة هذا التمييز بحجج أرجونا؟ في المناقشـات الفلسـفية حول مضمون الـ جيتا، من الشائع اعتبارُ كريشنا، كما سبقت الإشارة إليه، مؤيـداً صميميـاً لأدب الواجب، يركز أبداً علـى أداء هذا الواجب، واعتبارُ أرجونـا متبصراً بالعواقـب، يُقِيم تقييمَه الأفعالَ بالكامل على ما تؤول إليه هذه من خيرٍ (أو شـر). في الحقيقة، كِلا هذين التفسـيرين مضلِل إلى حدٍ بعيد. فلا شيءَ يمنع مقاربةً عامةً ما إلى الواجب مِن أن تأخذَ في الاعتبار العواقب، حتى لو بدأتِ المقاربةُ بأهمية الواجبات المعرَفة بصفةٍ مسـتقلة [عن العواقب]؛ لذلك سـيكون من الخطأ اعتبارُ أخلاقيةِ كريشنا المهزولةِ نوعـاً مـا أدبَ واجبٍ أصيلاً. لا يسـعنا، مثلاً، فهـمُ أدبِ واجبِ عمانويل كانط اسـتناداً إلى تطرف كريشـنا.(*) فأدبُ واجبِ الأخير طهرانيُ الشـكل جـداً، يتجـاوز اعتبارَ أهميـة التفكير القائم على الواجـب، وينكر صلةَ أي شـاغلٍ [آخـر]، مما يتصل بالعواقب على الأخـص، في تحديد ما إذا كان ينبغي القيام بعملٍ ما أم لا.

بالمثـل، مـا كان أرجونا متبصراً نمطياً بالعواقبِ وحسـب، يلح على تجاهـل كلِ شـيء إلا المحصـلاتِ النهائيـة، علـى النحو الـذي تعرَّف به النسـخةُ الضيقـة النمطية للتفكير العواقبي أو المآلـي. بخلاف ذلك، يُعنى تفكير أرجونا عنايةً شـديدة بالمحصلات الشاملة. تتطلب فكرةُ التبلورات الفعليـة، كمـا بينا آنفاً، النظـرَ في العواقب بهذا المعنى الأشـمل، مع أخذ الأفعـال والصـلات والمشـيئات فـي الاعتبـار. وقـد بينا بالفعـل كيف أنَّ أرجونـا لا يُفسـح كثيـراً فـي المجـال لفكـرة الواجـب، آخذاً في حسـبانه

(*) مدهشٌ، في الحقيقة، المدى الذي وصل إليه كانط في عنايته بالعواقب في عرض موقفـه الأخلاقـي الأساسـي، انظر، مثـلاً، (*Critique of Practical Reason* (1788; translated by L. W. Beck (New York: Bobbs-Merrill, 1956)). ويصعـب التفكير أن هذه الحجج ليست جزءاً من موقفه الأخلاقي الشامل.

مسؤوليتَه كفاعلٍ قادرٍ مختار، ومدركاً صلتَهَ الخاصةَ بكثيرٍ من ضحايا الحرب المحتملين (فضلاً عن أساه عموماً للمقتلة البشرية العظيمة والقتل العمد). وهذا أوسعُ دون شك من الفكر العواقبي القائم على المحصلات النهائية.

وإنه لجزءٌ من مقاربةِ هذا الكتاب المحاجةُ بإمكانية دمجِ الإدراك الشامل للوضع بالتقييم العام للتبلورات الاجتماعية. وبالرغم من أخذ العواقب - حتى بالمعنى البسيط للمحصلات النهائية - جدياً في الحسبان بين شواغلَ أخرى، لن تجدَ هاهنا دفاعاً عن النسخة القياسية للفكر العواقبي كما ظهر في العمل الممتد على قرنين بريادة المدرسة النفعية. لكن من المفيد، مع ذلك، أن يسألَ المرء: بأي معنى، إنْ كان ثمة معنى، يكون فكر أرجونا عواقبياً، وإنْ لم يكن بالمعنى النموذجي الأصيل للكلمة.

العواقب والتبلورات الفعلية

ليس من السهل تحديدُ أيِ تعريف للعواقبية يرضي كلَ أولئك الذين استدعوا هذه الفكرة، دفاعاً عنها أو انتقاداً لها. وقد حدث أن وَضَع مصطلحَ أخلاق النظرِ في العواقب أو 'العواقبية' 'consequentialism' أعداءُ لا مؤيدو التقييم العواقبي، وكان استدعاؤه في المقام الأول لدحضه، غالباً بأمثلةٍ مضادةٍ شتى أضافت قدراً كبيراً من البهار - وشيئاً من اللهو الفكري - إلى الفلسفة الأخلاقية. فاعترافُ المرء بأنه 'عواقبي' يكاد يشبه تماماً تقديمَه نفسَه بصفةٍ مهينة كقوله، 'أنا wog مِن لندن' (أو 'frog' أو 'limey'' من هذا المكان أو ذاك) [انظر المعنى المهين في العامية الانجليزية لهذه الكلمات الثلاث في المعاجم المناسبة!]. بالفعل، فكلمة 'عواقبية' أقلُ جاذبيةً من أن تُعطَى عقلاً لأحد أو يقبلها أحد.(*)

(*) بالرغم من أني لست مهتماً كثيراً بطرح أي تعريف لما هي العواقبية فعلاً، يجدر بي أن أشير هنا إلى أنَّ مقاربةَ أرجونا لا شك تتوافق مع تعريف فيليب پوتي العواقبية،

ومع ذلك، من المهم اعتبارُ التفكير المتبصر بالعواقب ضرورياً للفهم الواسع بما فيه الكفاية لفكرة المسؤولية. فيجب أن يكونَ هذا جزءاً من نظام الاختيار المسؤول، المستندِ إلى قيام الفاعل المختار بتقييم الأوضاع، بما في ذلك اعتبار كل العواقب ذات الصلة التي يُنظر إليها في ضوء الخيارات والمحصلات الشاملة المرتبطة بما يقع من نتائج.(*) ليست هذه المسألةُ الجوهريةُ، بالطبع، معنيةً مباشرةً باستخدام مصطلح 'العواقبية'. فأنْ توضَعَ فكرتا المسؤولية والتبلورات الاجتماعية، كما بينا آنفاً، في سلةٍ ما تدعى 'العواقبية' واسعةٍ بما فيه الكفاية ليس مسألةَ ذاتَ شأن (كما هي الأفكارُ نفسُها).(**)

كما ورد في مقدمة مجموعة مقالاته المميزة حول الموضوع بتحريره هو: يقول «على وجه التقريب، العواقبية نظريةٌ تقول إنَّ الذي يبيِّن ما إذا كان خيارٌ ما هو الخيارَ الصحيح لفاعل أن يتخذَه هو النظرُ في عواقب القرار؛ في آثار هذا القرار على العالم' (*Consequentialism* (Aldershot: Dartmouth, 1993), p. xiii). وبما أنه لا يوجد إصرارٌ هنا على حصر النظر في العواقب في المحصلات النهائية فقط، متجاهلين صلة المشيئة أو الصيرورة أو الصلة، التي يمكن التقاطها في صورة المحصلة الشاملة، لا ضيرَ في اعتبار أرجونا عواقبياً بالمعنى الذي أشار إليه فيليب پوتي.

(*) حول دمج الإجراءات في تقييم النتائج، انظر الورقة المضيئة لكوتارو سوزومورا، Kotaro Suzumura, 'Consequences, Opportunities, and Procedures', *Social Choice and Welfare*, 16 (1999).

(**) كذلك توجد، في الحقيقة، مسألة 'إشارة' 'signalling' تجعل العواقبية اسماً غيرَ مناسب على نحو مبتذل لمقاربة تبدأ بتقييم الوضع – وتركز عليه. يثير اعتبارُ الوضع بمثابة 'عاقبة' السؤالَ المباشرَ التالي: عاقبة ماذا؟ وهكذا، وبالرغم من أن الفلاسفة الذين يعتبرون أنفسَهم عواقبيين يبدو أنهم يميلون إلى البدء بتقييم الوضع (ثم الانتقال إلى تقييم الأشياء الأخرى كالأفعال أو المبادئ)، يشير اصطلاح العواقبية في الاتجاه المعاكس – أي إلى الأهمية المسبقة لشيء آخر (فعل أو مبدأ أو أي شيء) يكون الوضعُ نتيجةً له. يشبه هذا، أولاً، تعريفَ بلدٍ بأنه مستعمرة وحسب، ثم الجهد لإظهار أنه مهم بصفته تلك دون النظر إلى العاصمة، ليس هذا فقط بل لإظهار أن العاصمة نفسَها يجب أن تقيَّمَ كلياً في ضوء المستعمرة.

لا شـك فـي أنَّ أهميةَ المسـؤولية الشـخصية لم تنل قـط حظاً وافراً مـن الاعتـراف في إطار ما سُـمي العواقبيـة أو أخلاق النظر فـي العواقب consequentialism. فلطالمـا قَصُـرَتِ النسـخُ القياسـيةُ مـن الأخلاقيات النفعيـة عن ذلك، لاسـيما بتجاهلها كلَ ما عـدا المنافع من عواقب، حتى عندمـا تكـون هـذه جـزءاً لا يتجـزأ من الوضـع (كأفعـال فاعليـن وقعتْ فعلاً). مَرَدُّ هذا الأمر البرنامجُ النفعي الذي يجمع بين العواقبية أو المآلية ومتطلباتٍ إضافية، لاسيما 'الولفرية' 'welfarism'، التي تلح على وجوب الحكـم علـى الأوضاع بمعلومـات المنفعة، ليس إلا، (كالسـعادة أو تلبية الرغبـة) المتعلقـة بهـذه الأوضـاع - بصـرف النظر عن السـمات الأخرى للأوضـاع الناتجـة، كالقيـام بأفعـالٍ معينـة، مهمـا كانت بغيضـة، أو خرق الحريات والحقوق الأساسية للآخرين، مهما كانت شخصية.(*)

التبلورات الفعلية والمشيئة البشرية

هاهنا تقف مناقشتي العواقبية. لكنَّ المسائلَ الأساسيةَ تبقى، بالطبع، وسيكون هناك الكثير من الاشتباك معها فيما تبقى من الكتاب. لكني أود أن أطرح نقطتيْن إضافيتين قبل أن أغلقَ هذا الباب. كنتُ شدَّدتُ على أهمية إدراك أن فكـرةَ التبلـورات الاجتماعية social realizations أكثرُ شـموليةً بكثير من التوصيف الضيق للوضع كمحصلاتٍ انتهائية. وثمة سببٌ وجيه

(*) بالفعـل، التفكيـر النفعـي إنما هو مزيجٌ من ثلاث مسـلَّمات مختلفـة: (1) العواقبية consequentialism، (2) والولفريـة ,welfarism، (3) والتصنيـف الجمعـي sum-ranking (وتعني هذه الأخيرة وجوبَ جمع منافع مختلف الناس بعضِها إلى بعض جمعـاً بسـيطاً لتقييـم الوضـع، دون الالتفات إلى التفاوتات، مثـلاً). حول التحليل العاملـي factorization للنفعيـة، انظـر مقالتـي ,'Utilitarianism and Welfarism' Amartya Sen و *Journal of Philosophy*, 76 (September 1979), pp. 463-89 and Bernard Williams (eds.) *Utilitarianism and Beyond* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982)؛ لاسـيما المقدِمـة المشـتركة بينـي وبيـن المحرر المشارك.

لا لأخذ العواقب التي قد تنجم عن خيارٍ ما بعين الاعتبار فحسب، بل لاتخاذ نظرةٍ أوسعَ كذلك إلى التبلورات الفعلية التي ستنجم عن ذلك الخيار، بما في ذلك طبيعة خيارات وأفعال المشيئة البشرية والعمليات أو الصيرورات المستخدَمة وما بين الناس من صلات. وليس من المحتم هاهنا ظهورُ بعض المعضلات المتعلقة بأدب الواجب، على الأقل في تلك الأشكال المطروحة، مما له صلةٌ واضحة بالموضوع ويُساق للتشكيك في التفكير العواقبي الضيق، في التعامل مع الخيار المسؤول القائم على تقييم التبلورات الاجتماعية التي قد تنجم عن هذا الخيار أو ذاك.

وبالنظر إلى أهمية الوضع في التبلورات الاجتماعية، يَعرِض السؤال التالي لكثيرٍ من نقاد الفكر العواقبي: إذا أردنا أن نأخذَ في الاعتبار خياراتِ وأفعالَ المشيئة البشرية والصيرورات والصلات الشخصية، هل مِن أملٍ حقيقي في الحصول على نظامٍ متسق لتقييم التبلورات الاجتماعية التي يمكن أن تقومَ عليها القراراتُ المتبصرة والمسؤولة؟ وباعتبار متطلبات الاتساق، كيف يكون لشخصيْن أن يقيِّما الوضعَ نفسَه تقييميْن مختلفيْن، استناداً إلى أفعال كلٍ منهما ومسؤولياتِه؟ المشكلةُ المتصورةُ هنا تنشأ كما هو واضح من الميل إلى النظر إلى التبلورات الاجتماعية بدلالاتٍ موضوعية صارمة. إنَّ الإصرارَ الذي يتعين علينا أنا وأنت، إنْ كنا نتبع النظامَ الأخلاقيَ ذاتَه، أن نقيّمَ به محصلةً شاملة ما بالطريقة نفسِها تماماً، لا يتوافق مع متطلبات الأخلاق النفعية، وهذه بالطبع حالةٌ كلاسيكية للتفكير العواقبي، لكنها من ناحية المعلومات مقيِّدةٌ جداً. وإنَّ الإصرارَ على المتطلَبِ نفسِه في تقييم المحصلات الشاملة، حتى وإنْ كنا معنيين بخيارات وأفعال المشيئة البشرية والصلات والصيرورات، سيبدو اعتباطياً تماماً، ومدعاةً للتناقض بالفعل.(*)

(*) حول هذه وغيرها من مسائلَ ذاتِ صلة، انظر مقالتيَّ ,'Rights and Agency' *Philosophy and Public Affairs*, 11 (Winter 1982); 'Evaluator Relativity

في الحقيقة، إذا كان لشخصين مختلفيْن دَوْران مختلفان كلياً في نشوء الوضع، سيكون من السخف والغرابة مطالبتُهما بتقييم الوضع بالطريقة نفسِها تماماً. فمن شأن ذلك أن يجعلَ اعتبارَ خياراتِ وأفعالَ المشيئة البشرية التي هي جزءٌ تكاملي من التبلورات الاجتماعية غيرَ ذي معنى. فعندما يَكشف عطيل، مثلاً، لـ لودوفيكو [الذي يسأل: 'أين هُو ذا الرجلُ المتهورُ التعس؟ Where is this rash and most unfortunate man?] أنه هو الذي قتل ديدمونة فيقول 'إنَّ ذاك الرجلَ كان عطيلاً؛ وها أنا ذا هُو' 'That's he that was Othello; here I am'، فسيكون من السخف فعلاً الإصرارُ على أن عطيلاً لا بد أن يرى ما جرى بالطريقة نفسها تماماً التي كان لودوفيكو سيراه بها. ففهمُ طبيعةِ الفعل والقدرةِ عليه التي تجعل عطيلاً ينتحر يتطلب كذلك ألا يستطيعَ رؤيةَ ما حدث دون اعتبار دورِهِ هو في القتل، ما سوف يجعل رأيَه مختلفاً بالكلية عن رأي الآخرين. فموضِعية عطيل مركزيةٌ للتقييم – وليست تفصيلاً يمكن أن يضيعَ في تقييمه هو الحدث.(*)

ليس من المفاجئ أن يوليَ تفكيرُ أرجونا المتبصرُ في العواقب أهميةً خاصة لحقيقة أنه هو نفسَه سيَقتل خلقاً كثيراً في المعركة وأن بعضَ القتلى سيكونون مِن قرابته الذين يكن له مودة. لا يتطلب التبصرُ في العواقب

---

and Consequential Evaluation', *Philosophy and Public Affairs*, 12 (Spring 1983)؛ وفي المقالة الأخيرة هذه كذلك رد على انتقادٍ مهم لدونالد هـ. ريغان في مقالته Donald H. Regan, 'Against Evaluator Relativity: A Response to Sen' في العدد نفسه من المجلة.

(*) كما تبيَّن في الفصل 7، 'الموضع والصلة والوهم'، أنْ تكونَ الصلةُ الموضعية شاغلاً مهماً في تقييم الشخص وضعاً ما أم مجردَ مؤثرٍ مشوِّه ينبغي تجنبه، تلك مسألةُ تقييم عقلي صرف. في هذه الحال، سيكون من الصعب القول إنَّ دورَ عطيل في مقتل ديدمونة تفصيلٌ صارفٌ للانتباه ينبغي إهمالُه في تقييم عطيل ما الذي حدث بالضبط.

إغمـاضَ العين عن خيارات وأفعال المشـيئة البشـرية والصلات في تقييم مـا يحـدث فـي العالم. فقد تكون هناك أسـبابٌ وجيهة لإدخال الشـواغل المتعلقـة بالفاعـل وتلـك المسـتقلة عنـه في تقييـم ما يحدث فـي العالم، وبالتالـي، فـي تقييم العدالة بمعنى الـ نيايا.(*) لكـنْ لا مندوحةَ، مع ذلك، من التدقيق الشخصي، أو بالفعل النقاش العام، في تقييم صلةِ وأهميةِ كل نوع من هذه الشـواغل. وإنَّ طلبَ السـبب في تقييم المعقولية يسري على النوعين معاً.

(*) يمكن أن تكون لفكرة المسؤولية أوجهٌ مختلفة جداً حسب السياق وغرض البحث. للوقوف على بعض الفروق المهمة، التي لم أتطرق فيما هاهنا إليها، انظر Jonathan Glover, *Responsibility* (London: Routledge, 1970); Hilary Bok, *Freedom and Responsibility* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1998); and Ted Honderich, *On Determinism and Freedom* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2005), بيـن دراسـاتٍ أخـرى ذاتِ صلـة. وانظر أيضاً Samuel Scheffler, 'Responsibility, Reactive Attitudes, and Liberalism in Philosophy and Politics', *Philosophy and Public Affairs*, 21 (Autumn 1992).

11
الحيوات والحريات والقدرات

قبل ألفين وخمسمائة سنة، عندما ترك غوتاما الشاب، الذي عُرف فيما بعد باسم بوذا، بيتَه الفخم على سفوح الهيمالايا بحثاً عن الاستنارة، كان الذي دفعه إلى ذلك خاصةً ما رآه حوله من مواتٍ ومرضٍ وعجز، وقد حزَّ ذلك في نفسه كثيراً وأوجعَه كذلك ما واجه مِن جهل. مِن السهل فهمُ بواعث ألم بوذا، لاسيما أشكال الحرمان وافتقاد الحياة البشرية إلى الأمان، حتى لو تعيَّن علينا إمعانُ النظر في تحليله اللاحق الطبيعةَ الجوهريةَ للكون. وليس من الصعب تقديرُ مركزية الحيوات البشرية في التقييمات المتبصرة للعالم الذي نحيا فيه. وهذه، كما ذكرنا في المقدمة وما بعدها، سمةٌ مركزية لمنظور نيايا*nyaya* المتباين مع منظور نيتي *niti* المقيَد بالقواعد، وإنْ لم تكُ فكرةُ نيايا بحالٍ من الأحوال هي الوحيدةَ التي تشير إلى صلة الحيوات البشرية في تقييم سيرورة المجتمع.

بالفعل، كانت طبيعةُ الحيوات التي يمكن أن يحياها الناس موضوعَ اهتمام المحللين الاجتماعيين على مر العصور. وبالرغم من ميل المعاييرِ الاقتصاديةِ الشائعة للتقدم، في صورة كتلةٍ من الإحصاءاتٍ سهلةِ التوليد، إلى التركيز تحديداً على زيادةِ قيمةِ بنودٍ يُسرٍ جامدة inanimate objects of convenience (كإجمالي الناتج الوطني (GNP)، مثلاً، وإجمالي الناتج المحلي (GDP)، وكان هذان وما يزالان موضوعيْ تركيز جمهرةٍ من الدراسات الاقتصادية للتقدم)، لا يمكن تبرير ذلك التركيز جوهرياً - بقدر ما يمكن تبريرُه - إلا من خلال ما تقدمه هذه البنود للحيوات البشرية التي تمسها بشكلٍ مباشر أو غير مباشر. وصارت مسألةُ استخدام مؤشراتٍ مباشرة إلى نوعية الحياة وصلاحِ الحال والحريات التي يمكن

أن تحملَها أو تأتيَ بها الحيوات البشرية بدلاً من المؤشرات غير المباشرة محلَ اعترافٍ واسع ما ينفك يتسع.(*)

حتى الذين طلعوا بالتقدير الكمي للدخل الوطني، الذي يحظى بهكذا اهتمام ودعم، حاولوا أن يبينوا أن محلَ اهتمامهم النهائي هو غنى الحيوات البشرية، وإنْ كانت قياساتُهم لا مبرراتُهم الدافعة، هي ما حظي بالاهتمام الواسع. فمثلاً، تحدث وليام پيتي، رائدُ تقدير الدخل الوطني من القرن السابع عشر (الذي اقترح طرقاً ووسائلَ لتقييم الدخل الوطني باستخدام 'طريقة الدخل' 'the income method' و'طريقة الإنفاق' 'the expenditure method'، كما تسميان)، عن اهتمامه بدراسة ما إذا كان 'رعايا الملك' هم في 'حالةٍ هي مِن السوء لا يَسِمُهم بها إلا مستاء'. ومضى يشرح مختلفَ محدِدات حالةِ الناس، ومنها 'السلامةُ العامة' 'the Common Safety' والسعادةُ الخاصة بكل فرد' 'each Man's particular Happiness'.(**) ولقد كان مصيرُ هذه الصلة المحركة التجاهلَ غالباً في

(*) حاولتُ اتباع هذه المقاربة الأكثرَ مباشرةً في سلسلةٍ من المنشورات التي تلت مبادرتي إلى مقاربةٍ قائمة على القدرة في محاضرة تانر التي أُلقيت سنة 1979، ونُشرت بعنوان 'Equality of What?' in S. McMurrin, *Tanner Lectures on Human Values*, vol. I (Cambridge: Cambridge University Press, and Salt Lake City, UT: University of Utah Press, 1980). وانظر كتبي *Commodities and Capabilities* (Amsterdam: North-Holland, 1985, and Delhi: Oxford University Press, 1987); *The Standard of Living*, edited by G. Hawthorne (Cambridge: Cambridge University Press, 1987); *Development as Freedom* (New York: Knopf, 1999). وانظر كذلك الكتاب الذي شاركتُ مارثا نوسبوم في تحريره، *The Quality of Life* (Oxford: Clarendon Press, 1993).

(**) انظر William Petty's *Political Arithmetick*، الذي كُتب في حوالي 1676 لكنه نشر سنة 1691؛ وانظر C. H. Hull (ed.), *The Economic Writings of Sir William Petty* (Cambridge: Cambridge University Press, 1899), vol. I, p. 312. وقد شرحتُ طبيعةَ الجدالات التي دارت بين المقدِّرين الأوائل للدخل الوطني ومستوياتِ الحياة في محاضرات تانر سنة 1985، التي نُشرت إلى جانب

التحليـل الاقتصـادي التـي يركـز على وسـائل العيـش كغايـةٍ للبحث. ثمة أسـبابٌ قوية لئلا نخلطَ بين الوسـائل والغايات، ولئلا نرى الدخولَ [جمع دَخْل] والوفرةَ هامةً بحد ذاتها، بدل تقييمها تقييماً مشروطاً بمقدار ما تُعين النـاسَ علـى تحقيق ما يرجون، ومِن ذلك الخير وأن تكونَ الحياة تسـتحق أن تُعاش.(*)

من المهم ملاحظةُ أنَّ الوفرةَ الاقتصادية والحريةَ الأساسـية، بالرغم من أنهما غيرُ منفصلتين، يمكن أن تتباعدا مراراً. حتى بدلالة التحرر [مما يحول دون] العيش حياةً طويلة نوعاً ما (أي التحرر من الأدواء التي يمكن الوقايـةُ منهـا وغيرِها من أسـباب الموت المبكر)، مـن المدهش أن يكون مـدى افتقـار بعض الجماعات المحرومـة اجتماعياً، حتى فـي بلدانٍ غنيةٍ جـداً، يشـبه ذاك الـذي في البلـدان النامية. ففي الولايـات المتحدة، مثلاً، ليـس الأمريـكان الأفارقـة القاطنون في المدن في كثيـرٍ من الحالات أوفرَ حظـاً - بـل هـم غالباً أقـلُ حظاً بكثير - في الوصول إلى سـنٍ متقدمة من النـاس المولوديـن في كثيرٍ مـن المناطق الفقيرة، ككوسـتا ريكا وجامايكا وسـريلانكا وأرجـاءَ واسـعةٍ مـن الصيـن والهنـد.(**) لا شـك أن ارتفـاعَ

تعليقـاتٍ لآخريـن (برنـار وليامـز وجـون مولبـاور وراڤـي كانبور وكيـث هارت)، فـي: The Standard of Living, edited by Geoffrey Hawthorn (Cambridge: Cambridge University Press, 1987).

(*) الدافع إلى 'مقاربة التنمية البشرية'، التي رادها محبوب الحق، الاقتصادي الباكستاني ذو الرؤى الذي توفي سنة 1998 (والذي كنتُ وإياه صديقين قريبين مذ كنا طلاباً)، هو الانتقال من المنظور القائم على الوسائل لإجمالي الناتج الوطني (GNP) إلى التركيز، بالقدر الذي تتيحه البياناتُ الدوليةُ المتاحة، على جوانب الحياة البشـرية نفسِـها. وقد دأبتْ الأمم المتحدة بانتظام منذ العام 1990 على نشـر تقارير التنمية البشرية *Human Development Reports*.

(**) تجد هذه ومقارناتٍ أخرى مشروحةً في كتابي *Development as Freedom* (New York: Knopf, 1999), Chapters 1 and 4. كذلك انظر مقالاتي 'The Economics of Life and Death', *Scientific American*, 266 (1993); 'Demography and

الدخل ساعد بشكلٍ عام على التحرر من الموت المبكر (ليس هذا موضعَ نقاش)، لكنَّ هذا التحرر يعتمد كذلك على سماتٍ أخرى كثيرة، للتنظيم الاجتماعي خاصةً، كالرعاية الصحية العامة والضمان الصحي ونوع المدارس والتعليم ومقدار الترابط والانسجام الاجتماعي، وما إلى ذلك.(*) فليس سيان أن ننظرَ إلى وسائل العيش فحسب وأن ننظرَ مباشرةً إلى الحيوات التي يستطيع الناس أن يحيوْها فعلاً.(**)

ففي تقييم حيواتِنا، هناك سبب للاهتمام ليس بنوع الحياة التي نستطيع أن نحياها فحسب، بل بما نملك كذلك في الواقع من حريةٍ اختيار بين أساليب وطرق العيش المختلفة. بالفعل، فحريةُ تحديد نوع الحياة التي نريد أن نحيا هو أحدُ الجوانب القيِّمة للعيش التي يكون لدينا لتقديرها سبب. كذلك يمكن أن يوسعَ إدراكُ أهمية الحرية شواغلَنا والتزاماتِنا. يمكننا إنْ شئنا استخدامُ حريتنا لتحسين أهدافٍ كثيرة ليست جزءاً من حيواتنا نحن بالمعنى الضيق للكلمة (كحفظ الأنواع الحيوانية المهددة بالانقراض، مثلاً). وهذه مسألةٌ مهمة في التطرق إلى مسائلَ من قبيل موجبات المسؤولية البيئية و'التنمية المستدامة'. سأعود إلى هذه المسألة

Welfare Economics', *Empirica*, 22 (1995); and 'Mortality as an Indicator .of Economic Success and Failure', *Economic Journal*, 108 (1998)

(*) إذا تجاوزنا تطبيقاتِ مقاربة القدرة التي نالت حظَها من النقاش، يمكن أن يمتدَ أثرُ التفكير القائم على القدرة كذلك إلى منطقةٍ أقلَ ارتياداً، كأهمية اعتبار التصميم المديني والمعماري والحرية المرتبطة بالقدرة على اختيار الفعل. تجد ذلك مشروحاً شرحاً جيداً في العمل الرائد بالغ الأهمية لرومي خوسلا وزملائه؛ انظر Romi Khosla and Jane Samuels, *Removing Unfreedoms: Citizens as Agents .of Change in Urban Development* (London: ITDG Publishing, 2004)

(**) من التحليلات الإحصائية الرائدة لصلة هذا التميز بالسياسة ما أتى في مقال Sudhir Anand and Martin Ravallion, 'Human Development in Poor Countries: On the Role of Private Incomes and Public Services', *Journal .of Economic Perspectives*, 7 (1993)

المهمة لاحقاً، بعد تناولٍ عام لمنظور الحرية في تقييم الحيوات البشرية.

تقدير الحرية

لطالما كان تقدير الحرية freedom ساحةَ صراع، مئاتٍ بل آلافَ السنين، وكان له مؤيدون ومتحمسون وكذا منتقدون ومنتقصون من قدره. لكنَّ الانقساماتِ ليست، مع ذلك، جغرافيةً في المقام الأول، كما يُفترَض أحياناً. ليس الأمر كما لو أن 'القيم الآسيوية'، إذا استدعينا عبارةً تتردد في المناظرات المعاصرة، كانت كلها مناصرةً لفردية الحكم - ومتشككةً في أهمية الحرية - بينما كانت 'القيم الأوروبية' التقليدية كلُّها مناصرةً للحرية ومناوئةً لفردية الحكم. صحيح أنَّ كثيراً من 'المصنفين' المعاصرين يرون الإيمانَ بالحرية الفردية أداةً تصنيفيةً مهمة لفصل 'الغرب' عن 'الشرق'. بالفعل، أتى الدفاع عن خط التفكير هذا من القيِّمين الغيورين على فرادة 'الثقافة الغربية' ومن الأبطال الشرقيين المرددين لما سميَ 'القيم الآسيوية'، التي يُزعم أنها تعطي الأولوية للانضباط على الحرية. لكنْ ليس ثمة أساسٌ تجريبيٌ يُعتد به لتقسيم تاريخ الأفكار بهذه الطريقة.(*)

كان للحرية مؤيدوها ومناوئوها كذلك في الكتابات الغربية الكلاسيكية (قارن، مثلاً، أرسطو بأوغسطين)، ونالت هي أيضاً حظاً متفاوتاً من التأييد في الكتابات غير الغربية (قارن آشوكا بكوتيليا، الذي ورد ذِكره في الفصل 3). لنا، بالطبع، أن نحاولَ عملَ مقارناتٍ إحصائية للمعدل النسبي لاستدعاء فكرة الحرية في مختلف مناطق العالم في

(*) تناولت هذه المسألة في كتابيَّ *Development as Freedom* (1999); *The Argumentative Indian* (London and Delhi: Penguin, and New York: FSG, 2005); and *Identity and Violence: The Illusion of Destiny* (New York: W. W. Norton & Co., and London and Delhi: Allen Lane, 2006). انظر أيضاً مقالتي 'Human Rights and Asian Values', *New Republic* , 14 and 21 July 1997.

فتـراتٍ مختلفة من التاريـخ، وقد تَظهر بالفعل بعض النتائج العددية، لكنَّ الأملَ ضئيل في التقاط تمييزٍ إيديولوجي بين 'تأييد' و'مناوأة' الحرية على أساس هذا التقسيم الجغرافي الرئيس أو ذاك.

الحرية: الفرص والعمليات

الحريـة قيِّمـة لسـببين اثنين على الأقـل. الأول، أنَّ مزيداً من الحرية يعطينا فرصةً أكبر للسـعي لأهدافنا – تلك الأشـياء التي نقدِّر. فهي تدعم، مثـلاً، قدرتَنـا على أن نحيا كما نريـد ونعمل على إعلاء الغايات التي نريد أن نعلـي. يُعنـى هذا الجانـب من الحرية بقدرتنا على تحقيـق ما نعتبره ذا قيمةٍ لدينا، بصرف النظر عن العملية التي يتحقق بها ذلك. ثم إننا قد نولي أهميةً لـ عملية الاختيار نفسِه. فقد نود، مثلاً، التيقُّنَ من أننا لا نوضَع رغماً عنا في حالةٍ ما بسـبب قيودٍ فرضها آخرون. وقد يكون التمييز بين 'جانب الفرصـة' 'opportunity aspect' و'جانب العملية' 'process aspect' من الحرية مهماً وبعيدَ الأثر جداً.(*)

دعنـي أولاً أضـرب لـك مثـلاً توضيحيـاً بسـيطاً للفرق بيـن جانب الفرصـة وجانـب العمليـة من الحرية. يقـرر كيم في أحد الآحـاد أن يبقى في البيت بدل الخروج لممارسة نشاطٍ ما. هب أنه استطاع القيامَ بما أراد تماماً، ولنسَمِّ هذا 'السيناريو أ'. لكن عصابةً من قطاع الطرق قطعت على كيم هدوءه وجرَّته ثم ألقتْه في جدولِ ماءٍ آسِن. ولنسَمِّ هذا الوضع البشع المقيت 'السيناريو ب'. أو، لنتخيل أن العصابة فرضت على كيم ألا يغادرَ منزله وإلا تعرَّض لعقابٍ أليم، ولنسَمِّ هذا 'السيناريو ج'.

(*) مـن المهـم جـداً إدراكُ أنَّ للحريـة كفكـرة هذيـن الجانبيـن المتمايزيْـن تماماً، وأنَّ مقاربـةً مـا لتقييمهـا قد تعكس أحدَ هذيـن الجانبين بأفضل مما تعكس الآخر. وقد سـبرتُ طبيعة ومضامينَ هذا التمييز في محاضرات كينيث أرو التي ألقيت بعنوان 'Freedom and Social Choice'، وتجدهـا فـي كتابي *Rationality and Freedom* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002), Chapters 20–22.

من السهل علينا أنْ نرى أنَّ حريةَ كيم في 'السيناريو ب' قد تعرضت لإساءةٍ بالغة: إذ حيل بينه وبين ما يريد (البقاء في المنزل)، و[لم يعد أمرُه بيده] بعد أن ذهبت كذلك حريتُه في أن يقررَ لنفسه ما يفعل. وبالتالي، هناك خرق لجانبيْ حرية كيم كليهما معاً: جانب الفرصة (بأنْ حدَّ ذلك جداً من فرصه) وجانب العملية (إذ لم يعد أمرُه بيده).

وماذا عن 'السيناريو ج'؟ من الواضح أنَّ جانب العملية مِن حرية كيم قد تأثر بهذا السيناريو (فحتى لو فعل ما كان يريد أن يفعل[، أي البقاء في المنزل،] فإنَّ خيارَه لم يعد بيده في ظرف الاحتجاز الاضطراري): فلم يكن في استطاعته القيامُ بأي شيءٍ آخر دون المجازفة بالتعرض لعقابٍ أليم. هنا يُطرح السؤال المهم التالي حول جانب الفرصة من حرية كيم. فبما أنه يفعل الشيءَ نفسَه في الحالتين، مع وبدون احتجازٍ اضطراري، هل يمكن القول إذن إنَّ جانبَ الفرصة من حريته واحدٌ في الحالتين؟

إذا كان للفرصة التي يتمتع بها الناس أن تقيَّمَ بتوصُلهم إلى القيام بما كانوا سيقومون به دون قيد، عندئذٍ لا بد من القول إنه لا فرقَ بين 'السيناريو أ' و'السيناريو ج'. فلم يتأثر جانبُ الفرصة من حرية كيم في هذه النظرة الضيقة إلى الفرصة، لأنه استطاع البقاءَ في المنزل في الحالتين، تماماً كما أراد.

لكنْ هل يعطي هذا اعترافاً كافياً بالفرصة كما نفهمها؟ هل يمكننا الحكمُ على الفرص التي لدينا بتوصلنا وحسب إلى الحالة التي كنا سنختار أن نكونَ عليها، بصرف النظر عما إذا كانت هناك بدائلُ مهمةٌ أخرى كان يمكن أن نختارَها لو أردنا؟ وماذا عن خيار الذهاب في نزهةٍ لطيفة، مثلاً – صحيح أنَّ هذا ليس هو البديلَ الذي آثره كيم في ذلك اليوم لكنه إمكانيةٌ ممتعة نوعاً ما – أفضلُ ولا شك من أن يجدَ نفسَه مرمياً في جدول ماءٍ آسِن؟ أو، ماذا عن فرصة تغيير رأيه وفرصةِ أن يختارَ البقاءَ في البيت اختياراً بدل فرصة البقاء فيه (وحسب)؟ ثمة فوارقُ هنا

بين 'السيناريو ج' و'السيناريو أ' حتى من حيث الفرص. فإنْ كانت هذه الشواغلُ جدية، عندئذٍ يبدو من المعقول القول إنَّ جانبَ الفرصة من حرية كيم في'السيناريو ج' تأثر أيضاً، وإنْ لم يكن بتلك الشدة التي تأثر بها في 'السيناريو ب' كما لا يخفى.

إنَّ التمييزَ بين 'المحصلة النهائية' و'المحصلة الشاملة'، الذي بيَّنا آنفاً، له هاهنا صلة. يمكن النظر إلى جانب الفرصة من الحرية بطرقٍ مختلفة في ضوء ذلك التمييز. فيمكن تعريفُه فقط بدلالة الفرصة المتاحة لـ'المحصلات النهائية' (ما الذي ينتهي المرءُ إلى أن يكونَ أو يفعل)، إذا نظرنا إلى الفرصة بتلك الطريقة الضيقة جداً واعتبرنا بشكلٍ ما أنْ لا أهميةَ لوجود الخيارات وحرية الاختيار.(*) أو يمكننا، كبديلٍ لذلك، تعريفُ الفرصة تعريفاً أوسع – وبمعقوليةٍ أكبر كما أرى – بدلالة تحقُّقِ 'المحصلات الشاملة'، آخذين كذلك في الاعتبار الكيفيةَ التي يصل بها الشخص إلى الوضع النهائي (هل كان ذلك، مثلاً، باختياره أم بإملاءٍ من سواه). في النظرة الأوسع، يتقوض جانبُ الفرصة من حرية كيم في 'السيناريو ج'، بأن يُفرضَ عليه البقاءُ في البيت فرْضاً (ولا يكون في وسعه اختيارُ أيِ شيءٍ آخر). أما في 'السيناريو أ'، في المقابل، فأمام كيم فرصةٌ

(*) لتلك النظرة الضيقة إلى الفرصة – التي تركز على المحصلة النهائية – أتباع في النظرية الاقتصادية التقليدية للسلوك والاختيار، لاسيما في 'مقاربة التفضيل البيِّن' 'revealed preference approach'(وإنْ لم تكن هذه النظرية، التي طلع بها پول صمويلسون، تتطرق خاصةً إلى تقدير أو تقييم الحرية). فمثلاً، في مقاربة الخيار البيِّن، تُقيَّم فرصةُ الاختيار مما يدعى 'المجموعة الرخيصة' 'budget set'(أي اختيار حزمة سلع من مجموعةٍ من الحزم البديلة كلُها في حدود الميزانية الكلية للشخص) بقيمة العنصر المختار من تلك المجموعة بالضبط. ولن ينقصَ في هذه النظرة 'النحيلة' إلى الفرصة شيء إذا ما قُلصت المجموعة الرخيصة بشكلٍ ما، ما دام العنصرُ المختار سلفاً متاحاً للاختيار. أما صلةُ عملية الاختيار، فيِ المقابل، فتجدها مشروحة في مقالتي 'Maximization and the Act of Choice', *Econometrica*, 65 (1997).

التفكير في بدائلَ مختلفةٍ ممكنة ثم يختار هو البقاء في البيت إنْ شاء، بينما لا يملك في 'السيناريو ج' تلك الحرية.

سوف يتضح أنَّ التمييزَ بين النظرة الضيقة إلى الفرصة والنظرة الواسعةِ إليها مركزيٌّ تماماً عند الانتقال من الفكرة الأساسية للحرية إلى المفاهيم الأدق لها، كالقدرات التي يمتلكها الشخص. لا بد لنا من أن نعاينَ في ذلك السياق ما إذا كان ينبغي تقييمُ قدرة الشخص على العيش بالطريقة التي يحب بالبديل النهائي الذي ينتهي إليه وحسب، أم باستخدام مقاربةٍ أوسع تأخذ في الحسبان كيفيةَ الاختيار ذاتَها، لاسيما البدائل الأخرى التي كان يمكن أن يختار أيضاً، في حدود قدرته على الاختيار.

مقاربة القدرة

لا بد لكل نظريةٍ في فلسفة الأخلاق والسياسة، ولكل نظريةٍ في العدالة بوجهٍ خاص، من اختيار نقطة تركيزٍ معلوماتي informational focus، أي تحديدِ السمات التي ينبغي التركيزُ عليها في العالَم عند الحكم على مجتمعٍ ما وتقييمِ العدلِ والظلم.(*) من المهم بوجهٍ خاص، في هذا

(*) ثمة مسألةُ اختيار معلوماتي مشابهة حتى في فكرة الحرية، ترتبط بكثير من السمات المختلفة، كما حاولت أن أبين في محاضرات كينيث أرو التي ألقيت، وتجدها في كتابي *Rationality and Freedom* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002), Chapters 20–22. بالفعل، حتى في تقييم جانب الفرصة من الحرية، يمكن أن يؤديَ تباينُ طرُقِ الوصف إلى اختلاف كبير. وفي حين أن مقاربتي، المتعلقةَ بالتفكير في نظرية الخيار الاجتماعي، كانت تشتمل على إجراء التقييم مع أخذ التفضيلات الدقيقة للفرد في الحسبان، ثمة بحوثٌ أخرى مهمة في التقييم بدلالة 'مجال' الخيارات المتاحة، كإحصاء عدد البدائل التي يمكن أن يختارَ منها الفرد، مثلاً. حول مختلف جوانب هذه المسألة، انظر كذلك Patrick Suppes, 'Maximizing Freedom of Decision: An Axiomatic Approach', in G. Feiwel (ed.), *Arrow and the Foundations of Economic Policy* (London: Macmillan, 1987); Prasanta Pattanaik and Yongsheng Xu, 'On

السياق، أن ينظرَ المرء إلى الكيفية التي يجب أن تقيَمَ بها المنفعةُ الشاملة للفـرد؛ فالنفعيـةُ Utilitarianism، مثـلاً، التـي كان جيريمي بنتـام رائدَها، تركـز علـى السـعادة أو المتعة الفردية (أو على تفسـيرٍ ما آخـرَ لـ'المنفعة' 'utility' الفرديـة) كأفضـل طريقـةٍ لتقييـم كيفية انتفاع المـرء وكيف يكون ذلـك بالمقارنـة مع منافع الآخرين. وثَم مقاربةٌ أخرى، قد تجدُها في كثيرٍ من التطبيقات العملية لعلم الاقتصاد، تُقيِّم منفعةَ الشخص بدلالة دخلِهِ أو ثروتِـهِ أو مـواردِه. يوضح هذان البديلان التبايـنَ بين المقاربة القائمة على المنفعـة وتلـك القائمـة على المـورد بخـلاف مقاربة القـدرة القائمة على الحرية.(*)

Ranking Opportunity Sets in Terms of Choice', *Recherches économique de Louvain*, 56 (1990); Hillel Steiner, 'Putting Rights in Their Place', *Recherches économique de Louvain*, 56 (1990); Ian Carter, 'International Comparison of Freedom', in *Economics and Philosophy*, 11 (1995), and *A Measure of Freedom* (Oxford: Clarendon Press, 1999); Robert Sugden, 'A Metric of Opportunity', *Economics and Philosophy*, 14 (1998).

(*) بـدأ اشـتغالي بمقاربـة القـدرة ببحـثٍ لـي عن منظـور للمنافـع الفرديـة أفضلَ مما يمكـن العثـورُ عليـه فـي التركيز الراولزي على السـلع الأولية: انظـر 'Equality of What?' in S. McMurrin (ed.), *Tanner Lectures on Human Values*, vol. 1 (Cambridge: Cambridge University Press, and Salt Lake City, UT: University of Utah Press, 1980). لكـنْ سـرعان مـا اتضـح لـي أنَّ المقاربـة قد يكـون لهـا شـأنٌ أوسـعُ بكثير مما خِلـت: انظـر *Commodities and Capabilities* (1985); 'Well-being, Agency and Freedom: The Dewey Lectures 1984', *Journal of Philosophy*, 82 (1985); *The Standard of Living* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987); *Inequality Reexamined* (Oxford: Oxford University Press, and Cambridge, MA: Harvard University Press, 1992). الذي دلني على صلة هذه المقاربة بالأفكار الأرسطية مارثا نوسبوم، التي مضت إلى تقديم إسهاماتٍ رائدة في هذا الميدان البحثي المتسع وأثرتْ بقوة على طريقة تطور المقاربة. انظر كذلك كتابَنا الذي حررناه سوياً *The Quality of Life* (Oxford: Clarendon Press, 1993).

فعلـى النقيض من اتجاهيْ التفكير القائميْن على المنفعة أو المورِد، تقيَّـم المنفعـة الفردية في مقاربة القدرة بقدرة الشـخص على عمل أشـياء يكون لديه سـبب لتقديرها. وتكون منفعةُ شـخص بدلالة الفرص أقلَ من منفعة شـخصٍ آخر أقلَ منه قدرةً على عمل ما يقدِّر عقلاً مِن أشـياء - أي إذا كانـت فرصتُـه الحقيقيةُ لعمل هذه الأشـياء أضـأل. التركيزُ هنا على ما يكون لدى الشـخص بالفعل مِن حرية لعمل هذا الشـيء أو ذاك أو ليكونَ هـو هـذا الشـيءَ أو ذاك- ممـا يكون لديـه سـببٌ لتقديره مِن أشـياء. من الواضـح هنـا أننا كلمـا ازداد تقديرُنا الشـيءَ صار هذا الشـيءُ أكثرَ أهمية عندنـا أن ننجِـز [أو نكـون]. كذلك تراعـي فكرةُ الحرية أن نكـونَ أحراراً في تحديد ما نريد، وما نقدِّر، وما نقرر أن نختارَ في النهاية. وهكذا يكون مفهومُ القدرة مرتبطاً ارتباطاً وثيقاً بجانب الفرصة من الحرية، المنظورِ إليه بدلالة الفرص 'الشاملة' [التي تشمل العملية]، لا بالتركيز على ما 'ينتهي' إليه الأمر وحسب [أي الحصيلة النهائية البسيطة].

مـن المهم التشـديدُ على سـماتٍ نوعيـةٍ معينة لهـذه المقاربة ينبغي توضيحُهـا مـن البدايـة بالنظـر إلى مـا ينالها أحياناً من سـوءِ فهم أو سـوءِ تفسـير. السـمةُ الأولى، أنَّ مقاربةَ القدرة تشـير إلى نقطةِ تركيزٍ معلوماتي في تقييم ومقارنة المنافع الفردية الشاملة، ولا تقترح، بحد ذاتها، أيَ صيغٍ معينـة لكيفية اسـتخدام المعلومات. بالفعل، يمكن أن تظهرَ اسـتخداماتٌ مختلفة تبعاً لنوع المسائل المتناوَلة (كالسياسات المتعلقة بالفقر أو العجز أو الحريـة الثقافيـة، مثلاً) وبصورةٍ أكثرَ عمليـة، تبعاً لدرجة توافر البيانات والمواد المعلوماتية الممكن اسـتخدامُها. وأنَّ مقاربةَ القدرة مقاربةٌ عامة، تركـز علـى معلومات المنافـع الفردية، المقيَّمـةِ بدلالة الفرصـة لا بدلالة 'تصميـمٍ' معيـن لكيفيـة تنظيم المجتمع. وقد أتت مارثا نوسـبوم وآخرون بعددٍ من المسـاهمات المرموقة في السـنوات الأخيرة حول مسائل التقييم والسياسية الاجتماعية من خلال الاستخدام القوي لمقاربة القدرة. ولا بد

من تمييز الإنجازات الحاسمة لهذه المساهمات عن المنظور المعلوماتي الذي قامت عليه.(*)

يشير منظور القدرة إلى الصلة المركزية لتفاوت القدرات في تقييم التفاوتات الاجتماعية، لكنه لا يطرح، بحد ذاته، أيَ صيغ معينة للقرارات السياسية. فمثلاً، بخلاف ما يُفصَح عنه غالباً من تفسير، لا يتطلب استخدامُ مقاربةِ القدرة لأغراض التقييم الموافقةَ على السياسات الاجتماعية الموجهةِ كلياً إلى التسوية بين قدرات الجميع، بصرف النظر عن النتائج المحتملة الأخرى لهكذا سياسات. بالمثل، في تقييم التطور الجمعي لمجتمعٍ ما، لا شك أنَّ مقاربةَ القدرة ستلفت الانتباه إلى الأهمية البالغة لتوسيع القدرات البشرية لكل أفراد المجتمع، لكنها لا تضع أيَ خطة لكيفية التعامل مع تعارض ما بين الاعتبارات التجميعية والاعتبارات التوزيعية (وإنْ كان كلٌ من هذه الاعتبارات يقيَّم بدلالة القدرات). ومع ذلك قد يكون اختيارُ تركيزٍ معلوماتي ما - على القدرات - هاماً جداً في شد الانتباه إلى القرارات التي سوف يتعين اتخاذُها والتحليل السياسي الذي يتعين أن يَستخدمَ النوعَ الصحيح من المعلومات. فقد يتأثرُ تقييمُ المجتمعات والمؤسسات الاجتماعية بعمق بالمعلومات التي تركز عليها المقاربة، هاهنا بالضبط الإسهامُ الرئيس لمقاربة القدرة.(**)

(*) انظر على وجه الخصوص Martha Nussbaum, 'Nature, Function and Capability: Aristotle on Political Distribution', *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, supplementary volume, 1988; 'Human Functioning and Social Justice', *Political Theory*, 20 (1992); Nussbaum and Jonathan Glover (eds), *Women, Culture and Development* (Oxford: Clarendon Press, 1995).

(**) يمكن أن تجدَ مقدمةً مضيئةً موسَعة للمقاربة في Sabina Alkire's *Valuing Freedoms: Sen's Capability Approach and Poverty Reduction* (Oxford and New York: Oxford University Press, 2002).

السمةُ الثانية التي ينبغي أن نشددَ عليها هي أنَّ منظورَ القدرة لا مناص لـه مـن أن يُعنَى بتعدد السـمات المختلفة لحيواتنا وشـواغلنا. فمكاسـبُ العمل البشـري المختلفة التي قد نقدِّر شـديدةُ التنوع، فمِن حُسـن التغذية أو تجنب الموت المبكر إلى المشاركة في حياة المجتمع وتطوير المهارة لمتابعـة خطـط عملنا وطموحاتنـا. فالقدرة التي نهتم لها هـي قدرتُنا على إنجاز مجموعات وظائف combinations of functionings مختلفة يمكن مقارنتُهـا الواحـدةُ بالأخرى وتقييمُها على هـذا النحو بدلالة ما نقدِّر عقلاً أنه ذو قيمة.(*)

تركـز مقاربةُ القدرة على الحياة البشـرية، وليس على بعض وسـائل الراحـة المنفصلـة وحسـب، كالدخـول أو السـلع التي يمكـن أن يمتلكَها الشـخص، والتـي تعتبر غالباً، لاسـيما فـي التحليل الاقتصـادي، المعاييرَ الأساسـية للنجاح البشـري. بالفعل، فهذه المقاربة تقترح بينونةً جدية عن التركيز على وسائل العيش *means* of living إلى الفرص الحقيقية للعيش *actual opportunities* of living. يسـاعد هذا كذلك على إحداث تغييرٍ فـي اتجاه الابتعاد عن المقاربات التقييمية القائمة على الوسـائل، لاسـيما التركيـز علـى مـا يدعوه جـون راولز 'السـلع الأوليـة' 'primary goods'، وكلهـا وسـائلُ عامـة كالدخـل والثـروة والسـلطات وامتيـازات الوظيفـة

(*) بالرغـم مـن أنـه من المناسـب غالباً التحدثَ عـن القدرات الفرديـة (المنظور إليها بدلالـة القـدرة علـى إنجـاز الوظائـف الفرديـة المقابلـة)، مـن المهم ألا ننسـى أنَّ مقاربـة القـدرة معنيـةٌ فـي النهاية بالقدرة على إنجاز مجموعـاتٍ وظيفية ذاتِ قيمة *combinations* of valued functionings. قـد تكـون هنـاك، مثـلاً، مبـادلاتٌ بيـن قدرة الشخص على أن يحصلَ على تغذيةٍ جيدة وبين قدرته على أن يحصلَ على سكنٍ لائق (وقد يجعل الفقرُ هكذا خياراتٍ صعبة لا مفرَ منها)، ويتعين علينا النظرُ إلى المقدرة الشـاملة للفرد بدلالة مجموعِ الإنجازات المتاحة له. ومع ذلك يظل التحدثُ عن القدرات الفردية أنسـب (مع بعض الافتراضات الضمنية بتلبية بعض المطالب الأخرى)، وسأقوم بذلك من حينٍ لآخر، فيما يلي، لسهولة العرض.

والقواعد الاجتماعية لاحترام الذات وهلم جرا.

وبالرغم من أنَّ السلعَ الأولية هي، في أفضل الأحوال، مطايا إلى الغايات الثمينة للحياة البشرية، تراها في الصيغة الراولزية لمبادئ العدالة تصبح هي المسائلَ المركزية في الحكم على العدالة التوزيعية. قلتُ إنَّ هذه غلطة، لأنَّ السلعَ الأولية ليست إلا وسائلَ لأشياءَ أخرى، لاسيما الحرية (كما بينت في الفصل 2). وقلتُ أيضاً في ذلك الموضع باختصار إن الدافعَ إلى التفكير الراولزي، لاسيما تركيزه على إعلاء شأن الحرية البشرية، متوافقٌ تماماً مع التركيز المباشر على تقييم الحرية بدل عد الوسائل التي تقود إليها (حتى أنيَ صرتُ أرى التباينَ أقل أساسيةً مما بدا لي أول الأمر)، ولعل هذا التركيزَ يكون أفضلَ ما يخدم ذلك التفكير. سأبحث هذه المسائلَ بحثاً أوفى في الفصل القادم. تُعنى مقاربة القدرة بشكلٍ خاص بتقويم التركيز على الوسائل بدل التركيز على فرصة تحقيق الغايات والحرية الأساسية [اللازمة] لتحقيق تلك الغايات المدروسة.(*)

ليس من الصعب إدراك أنَّ الفكرَ الذي يستند إليه هذا الابتعاد لصالح القدرة يمكن أن يُحدِثَ فرقاً كبيراً وبَنّاءً؛ فمثلاً، إذا كان شخصٌ ما مرتفعَ الدخل لكنه يعاني من مرضٍ مقيم، أو أنَّ لديه إعاقةٌ بدنيةً ما، عندئذٍ لا ضرورةَ لاعتبار هذا الشخص بالضرورة في خيرٍ عميم، لمجرد أن دخلَه مرتفع. لا شك أنه يمتلك أكثرَ من وسيلةٍ للعيش الهني (أي، كثيراً من الدخل)، لكنه يواجه صعوبةً في ترجمة ذلك إلى طيبِ عيش (أي، أن يعيشَ بطريقةٍ يرى أن لديه سبباً للاحتفاء بها) لما يعانيه من

(*) تشير أهمية 'تشكيل القدرة البشرية' للحرية إلى أن ثمة حاجةً إلى اتجاهات بحث جديدة تُعنى بتطوير قوى الإدراك والبناء العقلي. يمكن أن ترى ابتعاداً مهماً في هذا الاتجاه في James J. Heckman, 'The Economics, Technology, and Neuroscience of Human Capability Formation', *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 106 (2007).

ضراء المرض والإعاقة البدنية. علينا أن ننظرَ بدلاً من ذلك إلى مقدار ما يستطيع فعلاً، إنْ أراد ذلك، بلوغَ حالةٍ طيبة من الصحة والعافية، وأن يكونَ لائقاً بدنياً بما فيه الكفاية للقيام بما يرى أن لديه سبباً لتقديره من أعمال. يساعد إدراكُ أنَّ وسائلَ العيش البشري المُرضي ليست هي نفسَها غاياتِ العيش الطيب على توسيع تمرين التقييم توسعةً مهمة. هاهنا يبدأ استخدامُ منظورِ القدرة. مِن الباحثين الذين أضاءتْ أعمالُهم مختلفَ جوانبِ مساهمةِ منظورِ القدرة سابينا آلكيري وإنريكا تشيابيرو-مارتينيتي وفلاڤيو كوميم وديڤيد إيه. كروكر وريكو غوتو ومظفر قيزيلباش وجينيڤرا روغر وإنغريد روبينز وتانينا بوركاردت وپولي ڤيزارد.(*)

(*) انظر مجموعة المقالات في Flavio Comim, Mozaffar Qizilbash and Sabina Alkire (eds), *The Capability Approach: Concepts, Measures and Applications* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008); Reiko Gotoh and Paul Dumouchel (eds), *Against Injustice: The New Economics of Amartya Sen* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009); Ingrid Robeyns and Harry Brighouse (eds), *Measuring Justice: Primary Goods and Capabilities* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009); Kaushik Basu and Ravi Kanbur (eds), *Arguments for a Better World: In Honor of Amartya Sen* (Oxford and New York: Oxford University Press, 2009)، وهي مجموعةٌ أكبر لكنَّ مقالاتٍ عديدةً منها تتطرق مباشرةً إلى منظور القدرة، ومنها مقالات Bina Agarwal, Paul Anand (and Cristina Santos and Ron Smith), Amiya Kumar Bagchi, Lincoln C. Chen, Kanchan Chopra, James Foster and Christopher Handy, Sakiko Fukuda-Parr, Jocelyn Kynch, Enrica Chiappero-Martinetti, S. R. Osmani, Mozaffar Qizilbash, Sanjay G. Reddy (and Sujata Visaria and Muhammad Asali), Ingrid Robeyns, and Rehman Sobhan؛ كما أسهمت مقالاتٌ أخرى في الموضوع بشكل غير مباشر. انظر أيضاً، بين كتاباتٍ أخرى في هذه الأدبيات المتنامية بسرعة مدهشة: Marko Ahtisaari, 'Amartya Sen's Capability Approach to the Standard of Living', mimeographed, Columbia University Press, 1991; Sabina Alkire, *Valuing Freedoms: Sen's Capability Approach and Poverty Reduction* (Oxford: Clarendon Press, 2002); 'Why the Capability Approach?' *Journal*

وثمة سماتٌ أخرى لمقاربة القدرة قد تستحق التعليقَ عليها هنا

of Human Development and Capabilities, 6 (March 2005); 'Choosing Dimensions: The Capability Approach and Multidimensional Poverty' in Nanak Kakwani and Jacques Silber (eds), *The Many Dimensions of Poverty* (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2008); Anthony B. Atkinson, 'Capabilities, Exclusion, and the Supply of Goods', in Kaushik Basu, Prasanta Pattanaik and Kotaro Suzumura (eds), *Choice, Welfare, and Development* (Oxford: Oxford University Press, 1995); Kaushik Basu, 'Functioning and Capabilities', in Kenneth Arrow, Amartya Sen and Kotaro Suzumura (eds), *The Handbook of Social Choice Theory*, vol. II (Amsterdam: North-Holland, forthcoming); Enrica Chiappero-Martinetti, 'A New Approach to Evaluation of Well-being and Poverty by Fuzzy Set Theory', *Giornale degli Economisti*, 53 (1994); 'A Multidimensional Assessment of Well-being Based on Sen's Functioning Theory', *Rivista Internazionale di Scienze Sociali*, 2 (2000); 'An Analytical Framework for Conceptualizing Poverty and Re-examining the Capability Approach', *Journal of Socio-Economics*, 36 (2007); David Crocker, 'Functioning and Capability: The Foundations of Sen's and Nussbaum's Development Ethic', *Political Theory*, 20 (1992); *Ethics of Global Development: Agency, Capability and Deliberative Democracy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008); Reiko Gotoh, 'The Capability Theory and Welfare Reform', *Pacific Economic Review*, 6 (2001); 'Justice and Public Reciprocity', in Gotoh and Dumouchel, *Against Injustice* (2009); Kakwani and Silber (eds), *The Many Dimensions of Poverty* (2008); Mozaffar Qizilbash, 'Capabilities, Well-being and Human Development: A Survey', *Journal of Development Studies*, 33 (1996); 'Capability, Happiness and Adaptation in Sen and J. S. Mill', *Utilitas*, 18 (2006); Ingrid Robeyns, 'The Capability Approach: 6 (2005); 'The A Theoretical Survey', *Journal of Human Development*, Capability Approach in Practice', *Journal of Political Philosophy*, 17 (2006); Jennifer Prah Ruger, 'Health and Social Justice', *Lancet*, 364 (2004); 'Health, Capability and Justice: Toward a New Paradigm of Health Ethics, Policy and Law', *Cornell Journal of Law and Public Policy*, 15 (2006); *Health and Social Justice* (Oxford and New York: Oxford University Press, forthcoming 2009); Robert Sugden, 'Welfare, Resources and Capabilities: A Review of *Inequality Reexamined* by Amartya Sen', .*Journal of Economic Literature*, 31 (1993)

(ولـو لتجنـب سـوء التفسـير)، وتتعلـق علـى التوالـي بـ (1) التباين بين القدرة والإنجاز؛ (2) وتعدد أشـكال تكوين القدرات وأدوار التفكير (بما فـي ذلـك التفكير العام) في اسـتخدام مقاربة القـدرة؛ (3) ومكان الأفراد والجماعـات وعلاقاتهـم المتبادلـة فـي فكـرة القـدرات. وسـأتناول هذه السمات بالترتيب.

لِمَ لا نقف عند الإنجازَ بل نتجاوزه إلى الفرصة؟

وهكـذا، لا يكـون تركيـزُ مقاربـةِ القدرة على ما ينتهـي الفرد إلى أن يفعلَ وحسـب، بل على ما يسـتطيع في الحقيقة أن يفعلَ أيضاً، سـواءٌ شاءَ اسـتخدامَ تلـك الفرصةَ أم أبى. وقد تناول هـذا الجانبَ من مقاربة القدرة عددٌ من النقاد (كريتشارد آرنسون وجي. إيه. كوهن)، قدموا حججاً، بقدرٍ ظاهـريٍ علـى الأقل مـن المعقولية، لصالح الالتفات إلـى الإنجاز الفعلي للوظائف (وقد شـدد على ذلك أيضاً پول سـتريتِن وفرانسيس ستيوارت)، بدل الالتفات إلى القدرة على الاختيار بين الإنجازات المختلفة.(*)

يدفع إلى هذا الاتجاه في التفكير غالباً رأيٌ يقول إنَّ الحياةَ تتكون مما يحدث في الواقع، لا مما كان يمكن أن يحدث لو كانت ميول الأشخاص المعنيين مختلفة. ثمة تبسـيطٌ زائدٌ بعضَ الشـيء للمسـألةِ هنا، لأنَّ حريتَنا وخياراتِنا جزءٌ من حياتنا الفعلية. فحياة كيم، في المثال السـابق، تتأثر إذا أُجبِـر علـى البقاء فـي المنزل، بدل أن يختـارَ البقاءَ فيه اختيـاراً بين بدائلَ

(*) انظر Richard A. Arneson, 'Equality and Equality of Opportunity for Welfare', *Philosophical Studies*, 56 (1989), and G. A. Cohen, 'Equality of What? On Welfare, Goods and Capabilities', in Martha Nussbaum and Amartya Sen (eds), *The Quality of Life* (Oxford: Oxford University Press, 1993). See also Paul Streeten, *Development Perspectives* (London: Macmillan, 1981) and Frances Stewart, *Planning to Meet Basic Needs* (London: Macmillan, 1985).

أخـرى. ومع ذلـك فإنَّ النقدَ القائـمَ على الإنجاز لمقاربة القدرة يسـتحق أن يدرَسَ دراسـةً جدية لأنه يجد صدىً لدى كثيرٍ من الناس، ومن المهم أن نتسـاءلَ هل سـيكون من الأنسب تأسـيسُ آرائنا الاجتماعية في المنافع الحاصلـةِ للنـاس أو المضارِ الواقعة عليهم على إنجازاتهم الفعلية أم على قدرات كل منهم على الإنجاز؟(*)

رداً علـى هـذا الانتقـاد، أبدأ أولاً بنقطةٍ بسـيطة هـي بالأحرى تقنية، وهامةٌ جداً منهجياً لكنْ قد يجدها النقاد أكثرَ شكليةً من أن تستحقَ الاهتمام بحق. يُسـتمَد تعريفُ القـدرات capabilities من الوظائفfunctionings، ويشمل بين ما يشمل كلَ المعلومات عن مجموعات أو تواليف الوظائف functioning combinations التـي يمكـن أن يختارَهـا الشـخص. تكون باقةُ الوظائف المختارة في الواقع من مجموعات الوظائف الممكنة عملياً بالطبع. ولو كنا حريصين حقاً على التركيز فحسب على الوظائف المنجَزة، فلا شيءَ يمنعنا من تقييم مجموعةِ قدراتٍ ماcapability set بالاستناد إلى تقييـم مجموعـةِ الوظائـف المختارة من تلـك المجموعـة.(**) ولو كانت للحرية أهمية الوسـيلة وحسـب لصلاح حال المرء، ولم تكن للخيار صلةٌ جوهريـة بها، لكان هذا عندئذٍ بالفعل محلَ التركيزِ المعلوماتي المناسـب لتحليل القدرة.

إنَّ الربـط بيـن قيمـة مجموعـة القـدرات وقيمةِ مجموعـة الوظائف

(*) ثمـة كذلـك حجـةٌ براجماتيـة لإيلاء اهتمام خاص للإنجـازات الفعلية عندما يكون هنـاك شـيءٌ مـن الشـك فـي حقيقةِ قدرةٍ مّـا يُفترَض أن تكون موجـودةً لدى بعض الأشخاص. قد تكون هذه مسألةٌ هامة في تقييم تساوي الجنسين، التي ربما يكون فيهـا البحـثُ عـن دليـل مـا على إنجـازاتٍ هامة مطمئناً إذا كان يُشَـك بوجود قدرةٍ مقابلة. حول هذه ومسائلَ أخرى انظر Anne Philips, *Engendering Democracy* (London: Polity Press, 1991).

(**) سميتُ هذا 'التقييم الأولي' 'elementary evaluation' في كتابيَ الأول عن مقاربة القدرة *Commodities and Capabilities* (1985).

المختارة يتيح لمقاربة القدرة أن تركزَ كثيراً - وربما كلياً - على الإنجازات الفعليـة. تتسـم مقاربـة القدرة، مـن حيث تعدديـةُ الجوانـب، بكونها أكثرَ عموميـة - وأكثـرَ شـمولاً معلوماتياً - من التركيز علـى الوظائف المنجَزة وحسـب. ولا خسـارةَ، بهـذا المعنـى على الأقل، فـي النظر إلـى القاعدة المعلوماتيـة الأوسـع للقـدرات، التي تتيـح إمكانيةَ الاعتماد ببسـاطة على تقييم الوظائف المنجَزة (إنْ أردنا المضي في هذا السـبيل)، وتتيح كذلك استخدامَ أولوياتٍ أخرى في التقييم، مع إيلاء أهميةٍ للفرص والخيارات. هذه النقطة الأولية هي، كما لا يخفى، حجةٌ خفيفة، فثمة الكثير مما يقال، لصالح وتوكيداً لأهمية منظور القدرات والحرية.

أولاً، حتى 'التعادل' الدقيق بين شـخصين في الوظائف المنجَزة قد يظـل يخفـي فوارقَ مهمة بين منافع الشـخصين تجعلنا نـدرك أن أحدَهما ربما كان في الواقع أكثرَ 'حرماناً' بكثير من الآخر. فمثلاً، من حيث الجوع ونقص التغذية، الشـخصُ الذي يصوم طوعاً، لأسـبابٍ سياسـية أو دينية، ربما يعادل حرمانُه من الطعام وسوءُ تغذيتِه ضحيةَ مجاعة. ربما كان سوءُ تغذيتهما - أو كانت وظيفتُهما المنجَزة - في الظاهر واحداً (أو واحدة)، ومـع ذلك قد تكون قدرةُ الشـخصِ الأحسـنَ حالاً الـذي يختار أن يصوم أكبـرَ بكثيـر من قدرة الشـخص الذي يتضور جوعاً رغمـاً أنفه مِن إملاق. يمكن أن تستوعبَ فكرةُ القدرةِ هذا الفرقَ الهام، لأنها موجَهةٌ إلى الحرية والفـرص، أي إلـى القدرة الفعلية للناس علـى اختيار أنماط عيشٍ مختلفة فـي حدود ما يسـتطيعون، بدل قصرِ الاهتمـام على ما يمكن وصفُه بنتيجة - أو آثار - الاختيار.

ثانيـاً، قـد تكون للقدرة علـى الاختيار بين الانتمـاءات المختلفة في الحياة الثقافية أهميةٌ شخصيةٌ وسياسية. لنأخذ حريةَ المهاجرين من بلدان غيـر غربية في اسـتبقاء ما يُجِلّـون من تقاليدَ ثقافيةٍ وطـرقِ حياة أجدادهم بعـد أن يسـتقروا بأوروبـا أو أمريكا. لا يمكن تقييمُ هذه المسـألة المعقدة

تقييماً وافياً دون التمييز بين القيام بالشيء وحرية القيام به. يمكن بناءُ حجةٍ قوية لصالح امتلاك المهاجرين حريةَ استبقاء جوانبَ على الأقل من ثقافة أجدادهم (كنمط تعبُدهم الديني أو تعلُقهم بشعر أو أدب الوطن الأم)، إنْ كانوا يقدِّرون هذه الأشياء بعد مقارنتها بنماذج السلوك السائدة في البلد الذي استقروا الآن فيه، وغالباً بعد لحظ التفكير السائد في البلد لصالح اختلاف الممارسات.(*)

لكنَّ أهميةَ هذه الحرية الثقافية لا يمكن اعتبارُها حجةً لصالح شخص يتبع طريقةَ حياة أجداده سواءٌ أكانت لديه أسباب لاختيار هذا الأمر أم لم تكن لديه. المسألةُ المركزية، في هذا النقاش، هي حريةُ اختيار المرء كيف يعيش – بما في ذلك فرصةُ اتباع مفضلاتِ أجداده الثقافية إنْ رغب في ذلك – ولا يمكن تحويلُها إلى حجةٍ لصالح اتباع تلك الأنماط السلوكية على الدوام، بصرف النظر عما إذا كان يود ذلك أم لا، أو إذا كانت لديه أسباب لاستبقاء تلك الممارسات أم لم تكن لديه. فأهميةُ القدرة، التي تعكس الفرصةَ والاختيار أكثرَ مما تعكس تقديرَ هذه الطريقة في العيش أو تلك اختياراً أو اضطرارا، هي بيتُ القصيد هنا.

ثالثاً، هناك أيضاً مسألةٌ متصلة بالسياسة تجعل التمييزَ بين القدرات والإنجازات أمراً مهماً لسببٍ مختلف، له علاقةٌ بمسؤولية وواجباتِ

(*) يُدفع غالباً بحجة أنَّ الممارساتِ القديمةَ الغاشمةَ البغيضة، كختان البنات، أو معاقبة الزانيات، ما ينبغي أن تمارَسَ في البلد الذي هاجر الناسُ إليه، لأنها مُهينة للمواطنين الآخرين في ذلك البلد. لكنْ ما مِن شك في أن الحجة الحاسمة ضد هذه الممارسات هي طبيعتُها المرعبة أينما حصلت، وأنَّ الحاجة إلى التخلص منها قوية للغاية، لأنها تسلب الضحايا قسطاً من حريتهم، بصرف النظر عن المهاجرين المحتملين هاجروا أم لم يهاجروا. تقوم الحجة في الأساس على أهمية الحرية عموماً، بما في ذلك حرية النساء المعنيات. أما إنْ كانت هذه الممارسات مهينةً للآخرين – المقيمين الأقدم في البلد – فليست هذه هي الحجةَ الأقوى ضدها، تلك التي يجب أن تُعنَى بضحايا هذه الممارسات لا بجيرانهم.

المجتمعات والناس الآخرين عموماً على مساعدة المحتاجين، وقد يكونَ هذا مهماً في المخصصات العمومية داخل الدول ومسعى حقوق الإنسان بصفةٍ عامة. وعند النظر في الفوائد التي تعود على الراشدين المسؤولين، قد لا نجانب الصواب إنِ اعتقدنا أنَّ أفضلَ صورةٍ للنظر إلى مطالبات الأفراد من المجتمع يمكن أن تكونَ بدلالة حرية الإنجاز (التي تمنحها مجموعةُ الفرص الحقيقية) لا الإنجازات الفعلية. فمثلاً، تتعلق أهميةُ الحصول على نوعٍ ما من ضمان الرعاية الصحية الأساسية أساساً بمنح الناس القدرة على تحسين وضعهم الصحي. فإنْ أعطيَ شخص فرصةَ الحصول على رعايةٍ صحية مدعومة اجتماعياً لكنه قرر مع ذلك، عن علم، ألا يستخدمَ تلك الفرصة، عندئذٍ يمكن القول إنَّ حرمانَ الشخص في هذه الحال ليس كحرمانه فرصةَ الحصول على الرعاية الصحية: شاغلاً اجتماعياً ملحاً.

وهكذا فهناك أسبابٌ مؤكِدة كثيرة لاستخدام المنظور المعلوماتي الأوسع للقدرات بدل التركيز على وجهة النظر الضيقة معلوماتياً للوظائف المنجَزة.

الخوف من اللاتناسبية

تتنوع الوظائف والقدرات، كما ينبغي لها أن تكونَ بالفعل لأنها تتعلق بسماتٍ مختلفة لحياتنا وحريتنا. هذا، بالطبع، واقعٌ شائع، لكنْ ثمة تقليدٌ قديم في جوانبَ من علم الاقتصاد والفلسفة السياسية فحواه معاملةُ ما يُزعَم أنه متجانس مِن مقوِّم (كالدخل أو الفائدة) بصفته 'الشيء الجيد' الوحيد الذي يمكن تعظيمُه بسهولة (كلما تَنام، يا سلام)، وأنَّ تقييمَ الأشياء المتغايرة، كالقدرات والوظائف، أمرٌ مُشكِل يولد توتراً.

وقد أسهمت النفعيةُ، التي تعمل لتذليل كلِ شيءٍ ذي قيمة إلى مقدارٍ يُزعَم أنه متجانس من 'المنفعة' 'utility'، أعظمَ إسهام في هذا الإحساس بالاطمئنان إلى احتساب شيءٍ واحدٍ بالضبط ('هل يوجد هنا

أكثر منه أم أقل؟')، كما ساعدتْ على التشكيك في قابلية تراكيبِ 'تقييمِ judging' combinations' كثيرٍ من الأشياء الجيدة المتغايرة للتذليل [إلى مجـرد مقاديـرَ نفعيةٍ متجانسـة] ('هل هـذا التركيب أكثر أم أقـل قيمة؟'). ومع ذلك، قليلاً ما تستطيع أيُ مشـكلةِ تقييم اجتماعي جدية التملصَ من استيعاب تعددية القِيَم، كما تبين آنفاً، لاسيما على يد إشعيا برلين وبرنار ويليامـز.(*) فـلا يسـعنا تقليصُ كل الأشـياء التي لدينا سـببٌ لتقديرها إلى مقاديرَ متجانسـة. بالفعل، هناك كثيرٌ من التباين داخل المنفعة نفسِـها (كما أشار إلى ذلك أرسطو وجون ستيورات ميل)، حتى لو قررنا التغاضيَ عن كل شيءٍ آخر سوى المنفعة في التقييم الاجتماعي.(**)

ولئن أسـهم التقليـدُ القديم للنفعيـة، بافتراضه تجانـسَ المنفعة، في هذا الإحسـاس بالاطمئنـان إلى التجانس القابل للقياس، فإنَّ الاسـتخدامَ الواسـع لإجمالي الناتج الوطني (GNP) كمؤشـرٍ إلى الوضع الاقتصادي للبلـد أسـهم هـو أيضاً في ذلـك الاتجاه. وقـد مالت طروحـاتُ تخليص المؤشرات الاقتصادية من الاعتماد الحصري على إجمالي الناتج الوطني إلـى توليـد قلـقٍ لدينا من أننا، مع تنوع الأشـياء التي يتعيـن علينا تقييمُها، قد نفقد ذلك الإحسـاس بسـهولةِ التقييم بمجرد النظر إلى إجمالي الناتج الوطنـي أأعلـى هو أم أدنى. لكنَّ التطبيقـاتِ الجديةَ للتقييم الاجتماعي لا

(*) انظر Isaiah Berlin, *The Proper Study of Mankind*, edited by Henry Hardy and Roger Hausheer (London: Chatto & Windus, 1997) and *Liberty*, edited by Henry Hardy (Oxford: Oxford University Press, 2002); Bernard Williams, 'A Critique of Utilitarianism', in J. J. C. Smart and Bernard Williams, *Utilitarianism: For and Against* (Cambridge: Cambridge University Press, 1973), and Bernard Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985).

(**) حـول هـذه المسـألة، بمـا في ذلك شـرح تعددية أرسـطو وجون سـتيوارت ميل، انظـر مقالتـي 'Plural Utility', *Proceedings of the Aristotelian Society*, 81 (1980–81).

يسـعها تجنبُ التعامل، بطريقةٍ أو بأخرى، مع تقييم أشـياءَ شـتى يمكن أن تتنافسَ على شـد الانتباه (فضلاً عن أنهـا تكمل بعضَها بعضا في كثيرٍ من الأحيـان). وبالرغـم مـن نفاذ بصيرة تـي. إس. إليوت في قولـه 'إنَّ جنسَ البشر، [قال الطير:]/ لا طاقةَ له بثقيلِ وَطءِ الحقيقة' '[...]:said the bird human kind/ Cannot bear very much reality.' (ورد هذا في 'Burnt Norton' [رقـم 1 مـن 'الرباعيات الأربع'])،(*) ينبغي للجنس البشـري أن يكـونَ قـادراً على مواجهة قـدرٍ من الحقيقة أكبرَ من صورةِ عالَمٍ ما فيه إلا شيءٌ جيدٌ واحد فقط.

ارتبطت المسألة أحياناً بمفهوم 'اللاتناسبية' 'noncommensurability' ذاك – وهـو مفهومٌ فلسـفي كَثُرَ اسـتخدامُه ويبدو أنه يثيـر القلقَ والخوف لدى بعض خبراء التقييم. فالقدرات، كما لا يخفى، لامتناسبة لأنها متنوعة تنوعـاً لا يقبـل التبسـيط، لكـنَّ ذلك المفهـوم لا يقول لنا شـيئاً كثيراً على الإطـلاق عـن مقدار صعوبة – أو سـهولة – الحكم على مختلف تراكيب القدرة ومقارنتها بعضِها ببعض.(**)

لكـن ما هـي التناسـبية commensurability بالضبـط؟ يمكن اعتبارُ شـيئين متناسبين [أو متقاسمين] إذا كان يمكن قياسُهما بواحداتٍ مشتركة (ككُوبيْـن مـن الحليـب). وتوجـد اللاتناسـبية non-commensurability عندمـا تكـون عدةُ أبعادٍ للقيمة لامتقاسـمة [أي لا يمكن التعبيرُ عن علاقة ما بينها بكسـرٍ أو نسـبة]. وفي سـياق تقييم خَيارٍ ما، تتطلب التناسـبية أن نسـتطيعَ، فـي تقييم نتائجها، رؤيةَ قيمِ كلِ النتائـج ذاتِ الصلة ببعدٍ واحد، كـذا بالضبط – أي قياسَ مقـدارِ كلِ المحصلات المختلفة بمقياسٍ واحدٍ مشترك – بحيث أننا في تقدير ما سيكون الأفضل، لا نحتاج إلى أكثر من

(*) T. S. Eliot, *Four Quartets* (London: Faber and Faber, 1944), p. 8.

(**) بحثـتُ ذلـك فـي مقالتـي 'Incompleteness and Reasoned Choice', *Synthese*, 140 (2004).

'إحصاء' القيمة الإجمالية في نظام القياس المتجانس ذاك. وبما أن النتائجَ كلها تُختزَل إلى بعدٍ واحد، ما علينا سوى أن ننظرَ كم يقدِم كلُ خيار مِن ذلك 'الشيء الجيد الأوحد'، الذي اختُزِلت كلُ قيمةٍ من القِيَم إليه.

لا يُحتمل، هذا مؤكد، أن نواجهَ كثيراً من المشكلات في الاختيار بين بديلين، يقدم كلٌ منهما الشيءَ الجيد نفسَه، لكنَّ أحدَهما يقدم أكثرَ مما يقدم الآخر. هذه حالةٌ بسيطة لا يختلف اثنان على ذلك. أمَّا أنْ نعتقدَ أنا لا بد أن نواجهَ 'مشكلةً كبيرة' في تحديد ما الذي يتعين علينا عقلاً عملُه إذا لم تكنِ المسألةُ بهذه البساطة، فذاك اعتقادٌ مهلهَل (يغري بالسؤال، ما هذا الدلال؟) بالفعل، إذا كان عدُ مجموعةٍ من الأعداد الحقيقية هو كلُ ما نستطيع فعلَه للتفكير في ما سنختار، فلن نجدَ أمامنا كثيراً مما يمكن أن نختار برويةٍ وذكاء.

وسواءٌ أكنا نختار بين شراء هذه السلة أو تلك من السلع، أو نختار ما الذي سنفعل في العطلة، أو لمن سنصوت في الانتخابات، لا بد لنا من تقييم بدائلَ ذاتِ جوانبَ لامتناسبة. فأيُ شخص ذهب مرةً إلى متجر لا بد يعلم أنَّ على المرء أن يختارَ بين أشياءَ لامتناسبة – فلا يمكن أن يقاسَ المانجو بواحدات التفاح، ولا السكر يمكن اختزالُه إلى واحدات الصابون (وإنْ كنتُ سمعتُ مرةً من بعض الآباء أنَّ العالَمَ كان سيكون أفضلَ لو كان ذلك ممكناً). يصعب اعتبار اللاتناسبية اكتشافاً لافتاً في هذا العالم. ولا هي تفرض، بحد ذاتها، أن يكونَ الاختيارُ المتعقلُ عسيراً.

فعملُ فحصٍ طبي والتمتعُ بزيارة بلدٍ أجنبي، مثلاً، إنجازان لامتناسبان، لكنْ قد لا يواجه المرءُ مشكلةً كبيرة في تحديد أي الخيارين سيكون أكبرَ قيمةً له، وقد يختلف التقديرُ بطبيعة الحال تبعاً لما يعرفه المرء عن حالته الصحية وما عساها تكون شواغلُه الأخرى. قد يكون الاختيارُ والترجيح صعباً أحياناً، لكنْ ليس ثمة استحالةٌ عامةٌ هنا للاختيار المتبصر بين تراكيبِ أشياءٍ مختلفة.

يشبه الاختيارُ بين منافعَ لامتناسبة قولَ النثر. فليس من الصعب، عموماً، قولُه (ولو أن مسيو جوردان في مسرحية موليير البورجوازي النبيل كان سيُدهَش من قدرتنا على القيام بهكذا عملٍ متطلِب). لكنَّ هذا لا ينفي أن يكونَ الكلامُ أحياناً صعباً جداً، لا لأن التعبيرَ عن النفس نثراً بحد ذاته شاق، بل يكون كذلك في بعض الأحوال، كحال سيطرةِ مشاعرِ المرء عليه، مثلاً. لا يدل وجودُ نتائجَ لامتناسبة أبداً على استحالة الاختيار – أو حتى حتمية أن يكون الاختيارُ صعباً دوماً، وهو إنْ دلَ على شيء فعلى أن قراراتِ الاختيار لن تكونَ سهلة (أي تُختَزَل إلى مجرد عدِ ما هو 'أكثر' وما هو 'أقل').

التقييم والنقاش العام

يتطلب التقييمُ المتبصر التفكيرَ في الأهمية النسبية، لا العدَ وحسب. وهذا تمرين ما ننفك نمارسه. يضاف إلى هذا الفهم الأهميةُ المحتملة للنقاش العام public reasoning كطريقةٍ لمد أثرِ وموثوقية التقييمات وجعلِها أكثرَ تماسكاً. وليست ضرورةُ التدقيق والتقييم النقدي مجردَ مطلبِ تقييمٍ أناني لأشخاصٍ منعزلين، بل هي مؤشرٌ إلى نتاج النقاش والتفكير التفاعلي العاميْن: فاستناد التقييمات الاجتماعية كلياً إلى تفكيرٍ فردي منعزل يجعلها فقيرةً بالمعلومات المفيدة والحجج الجيدة. وإنَّ في استطاعة النقاش والتشاور العام أن يقودَ إلى فهمٍ أفضلَ لدور وأثر وأهمية وظائفَ معينة وتواليفَ من هذه الوظائف.

للتوضيح، ساعدَ النقاشُ العام حول التفاوت بين الجنسين بالهند في السنوات الأخيرة على إظهار أهمية بعض الحريات التي لم تلقَ مِن قبلُ ما يكفي من الاعتراف.(*) مِن أمثلة ذلك حريةُ الابتعاد عن الأدوار العائلية الثابتة التقليدية التي تحد من الفرص الاجتماعية والاقتصادية للنساء، وكذلك عن

(*) سيكون هذا مدارَ بحث في الفصل 16، 'ممارسة الديمقراطية'.

منظومة القيم الاجتماعية المتجهة أكثرَ إلى الاعتراف بحرمان الذكور أكثر من الاعتراف بحرمان الإناث. لا تتطلب سابقات التمييز التقليدي هذه بين الجنسين في المجتمعات الراسخة التي يهيمن عليها الذكور اهتماماً فردياً بل نقاشاً عاماً مثقفاً، وهزاً للقارب في أغلب الأحيان.

من المهم التشديد على الصلة بين النقاش العام وبين اختيار وترجيح القدرات في التقييم الاجتماعي. كذلك تشير هذه الصلة إلى سخف الحجة التي تساق أحياناً، وتزعم أن مقاربةَ القدرة لا تصلح - ولا تعمل - إلا إذا رافقتْها مجموعةُ ترجيحات 'معطاة سلفاً' لوظائفَ معينة في لائحةٍ ما ثابتة من القدرات ذات الصلة. إذْ لا أساسَ مفهومياً للبحث عن ترجيحاتٍ معطاة ومحدَدةٍ سلفاً، هذا جانب، ولأن تدقيقَنا المتواصل وما يكون للنقاش العام من مفعول يؤثران على ما يراد استخدامُه من تقديرات وترجيحات، وذاك جانبٌ آخر.(*) وسيكون من الصعب قبولُ هذا الفهم باستخدامٍ جامد غيرِ مشروط(**) لبعض الترجيحات المسبقة.

بالطبع، قد يحدث أن يكونَ الاتفاق على ما يُستخدَم من ترجيحات

(*) بصرف النظر عن التغيرات العامة التي تتبع الظروفَ الاجتماعية والأولوياتِ السياسية، ثمة سببٌ وجيه لترك الباب مفتوحاً أمام إمكانية طرح أسئلة جديدة ومهمة حول التضمينات والترجيحات. فمثلاً، جرت مناقشاتٌ مثيرةٌ ومهمةٌ جداً مؤخراً حول التركيز بشكل خاص على قيم كالأدب والخُلُق في تطوير استخدام القدرات البشرية لفهم أثرِ الحريةِ والعولمةِ؛ حول هذا الموضوع، انظر تحليلَ دروسيلا كورنل الفطن في Drucilla Cornell, 'Developing Human Capabilities: Freedom, Universality, and Civility', in *Defending Ideals: War, Democracy, and Political Struggles* (New York: Routledge, 2004).

(**) كذلك، يمكن أن يعتمدَ اختيارُ الترجيحات على نوع التمرين (مثلاً، هل نستخدم منظورَ القدرة لتقييم الفقر أم لإرشاد السياسة الصحية، أم نستخدمه لتقييم تفاوت المنافع الكلية للأشخاص المختلفين). يتيح استخدامُ معلوماتِ القدرة معالجةَ مسائلَ مختلفة، ويمكن أن يؤديَ تنوعُ التمرينات إلى اختلاف خيارات الترجيح اختلافاً ملموساً.

بعيداً عن الكمال، وسيكون عندئذ لدينا سببٌ وجيه لاستخدام مجالاتِ ترجيح قد نتوصل بشأنها إلى اتفاقٍ ما. لا يؤدي هذا بالضرورة إلى هدم تقييم الظلم أو تعطيل صنع السياسة العامة، لأسبابٍ بيناها من قبلُ في هذا الكتاب (ابتداءً بالمقدمة). فمثلاً، لإظهار أنَّ الرقَ يقلص بشدة حريةَ الأرقاء، أو أنَّ غيابَ أي ضمان بالرعاية الصحية يحد من الفرص الأساسية للعيش، أو أنَّ سوءَ التغذية الحاد للأطفال، الذي يسبب لهم ألماً مباشراً ويعيق نموَ قدراتهم الذهنية ومن ذلك قدرتُهم على التفكير، أمرٌ حاسمٌ للعدالة، لا يحتاج الأمرُ إلى مجموعةٍ فريدة من الترجيحات لمختلف الأبعاد الداخلة في هكذا تقييمات. فقد نحصل على نتائجَ عامةٍ مشابهة باستخدام مجالٍ واسع من الترجيحات غير المتطابقة تماماً.(*)

تنسجم مقاربة القدرة كلياً مع الاعتماد على التراتيب الجزئية والاتفاقات المحدودة، وقد شدَّدنا على أهمية ذلك في هذا الكتاب. المَهمةُ الرئيسةُ هنا هي الإجراءُ الصحيح للتقييمات النسبية التي يمكن الاهتداءُ إليها من خلال التفكير الشخصي والعام، بدل الشعور بالاضطرار إلى إعطاء رأي في كل مقارنةٍ ممكنة من المقارنات محل النظر.

القدرات والأفراد والجماعات

أتحول الآن إلى ثالث التعقيدات التي حددناها آنفاً. تُعتَبر القدرات في الأساس سماتٍ فردية لا سماتٍ جماعية كسمات جماعةٍ سكانيةٍ

(*) تجد دراسةً للمسائل التحليلية والرياضية التي يقوم عليها استخدامُ مجالات ترجيح (بدلاً من مجموعةٍ فريدة من الترجيحات) لتوليد تراتيبَ جزئيةٍ منتظمة في مقالتي 'Interpersonal Aggregation and Partial Comparability', *Econometrica*, 38 (1970); *On Economic Inequality* (Oxford: Oxford University Press, 1973, expanded edition, with James Foster, 1997). انظر أيضاً Enrica Chiappero-Martinetti, 'A New Approach to the Evaluation of Well-being and Poverty by Fuzzy Set Theory', *Giornale degli Economisti*, 53 (1994).

مـا. ليس مـن الصعب كثيراً، بالطبع، التفكيرُ في قـدرات الجماعات. فإذا أخذنا، مثلاً، قدرةَ أسـتراليا على غلبة سـائر البلدان التي تلعب الكريكيت فـي المباريـات الدوليـة (كما كانـت تبدو الأمـور عندما بـدأتُ كتابةَ هذا الكتـاب، لكنهـا ربما لـم تعد كذلـك الآن)، يكون موضـوعُ النقاش قدرةَ فريق الكريكيت الأسترالي، لا قدراتِ أي لاعب كريكيت أسترالي معين. فهـل يتعيـن ألا تَدخلَ هكذا قدراتٌ جماعية فـي اعتبارات العدالة، إضافةً إلى القدرات الفردية؟

بالفعل، رأى بعضُ منتقدي مقاربة القدرة، في التركيز على القدرات الفرديـة، الأثـرَ البغيـض لمـا دعي – وليسـت هـذه صفةَ مـدح – 'الفردية المنهجية' 'methodological individualism'. دعني أبيِّن لِمَ يكون تشبيهُ مقاربـةِ القـدرة بالفردية المنهجية خطأً كبيراً. فبالرغم من كثرة تعريفات ما يسـمى المنهجية الفردية(*)، يركز فرانسـيس سـتيوارت وسيڤرين دونولان على الاعتقاد بـ'وجوب تفسير كل الظواهر الاجتماعية بدلالة ما يفكر فيه الأفـراد أو يختارونـه أو يفعلونه.'(**) كانت هناك ولا شـك مدارسُ تفكير قائمـةٌ علـى فرديـة الفكر والاختيـار والفعـل، بمعزلٍ عـن المجتمع الذي توجـد بـه. لكنَّ مقاربـةَ القدرة لا تفتـرض هذا الانفصال، ليـس هذا فقط بل إن عنايتَها بقدرة الناس على أن يحيَوا الحياة التي يرون أن لديهم سبباً لتقديرهـا يأتـي لهم بآثـارٍ اجتماعية في صورة ما يقدِّرون (كالمشـاركة في حياة المجتمع'، مثلاً) وما يلفح قيمَهم مِن رياح التأثير (كأثر النقاش العام

(*) حـول تعقيـدات تشـخيص الفردية المنهجية، انظـر Steven Lukes, *Individualism* (Oxford: Blackwell, 1973) وكذلـك مقالتـه 'Methodological Individualism Reconsidered', *British Journal of Sociology*, 19 (1968) إلى جانب ما سـاق من مصادر.

(**) Frances Stewart and Séverine Deneulin, 'Amartya Sen's Contribution to Development Thinking', *Studies in Comparative International Development*, 37 (2002).

في الأحكام الفردية، مثلاً).

وعليه، يصعب على المرء أن يتصورَ تصوراً شافياً كيف للأفراد في مجتمعٍ ما أن يفكروا أو يتصرفوا دون أن يتأثروا بطريقةٍ ما أو بأخرى بطبيعة وعملِ العالم مِن حولهم. فإنْ توصلت النساء في مجتمعٍ يعتقد تقليدياً تدنيَ جنسٍ عن آخر، مثلاً، إلى القبول بأن وضعَ النساء يجب أن يكون كقاعدة أدنى من وضع الرجال، عندئذٍ فإنَّ تلك النظرة - التي تشترك فيها نساءٌ منفردات تحت تأثير المجتمع - ليست مستقلة، بأي معنى، عن الظروف الاجتماعية.(*) يتطلب منظور القدرة، في رفضه الفكري ذلك الافتراض، مشاركةً عامةً أكبرَ في هكذا موضوع. بالفعل، تركز مقاربة 'المشاهد الحياد' التي يستند إليها هذا الكتاب فيما يطور من رأي، على صلة المجتمع - والناس القريبين والبعيدين - فيما يمارس الأفراد من تقييم. ولقد كان استخدامُ مقاربة القدرة (مثلاً، في كتابي *Development as Freedom* (1999)) واضحاً تماماً في عدم افتراض أي نوع من النظرة الفردية المنعزلة عن المجتمع المحيط.

ربما يكون منشأ سوءِ الاستنتاج في هذا الانتقاد لمقاربة القدرة [أي تشبيهها بالفردية المنهجية] العزوفَ عن التمييز بما فيه الكفاية بين الخصائص الفردية المستخدَمة في المقاربة وبين التأثيرات الاجتماعية الواقعة على هذه الخصائص. يتوقف الانتقاد، بهذا المعنى، في مرحلةٍ مبكرةٍ جداً. وليست ملاحظةُ دورِ 'تفكير واختيار وعمل' الأفراد سوى بدايةِ إدراك ما الذي يحدث فعلاً (فنحن نفكر في الأمور ونختار ونقوم بما نقوم به من أفعال كأفراد، بطبيعة الحال)، لكنْ لا يسعنا التوقفُ عند هذا الحد دون تقدير الأثر العميق النافذ للمجتمع على ما نقوم به من 'تفكير واختيار وعمل'. فعندما يفكر شخصٌ ما في شيء ويختاره ويعمله، فإنه هو الذي يقوم بذلك، يقيناً، ولا أحدَ سواه. لكنْ سيكون من الصعب علينا

(*) نوقشت هذه المسألة في الفصل 7، 'الموضع والصلة والوهم'.

فهمُ لماذا وكيف يقوم بهذه الأشياء دون أن نفهمَ صلاتِه المجتمعية.

طَرَحَ المسألةَ الأساسية بوضوحٍ يدعو إلى الإعجاب كارل ماركس منذ أكثر من قرن ونصف القرن: فـ"الذي ينبغي تجنُّبُه قبل أي شيءٍ آخر هو إعادةُ تأسيس "المجتمع" كفكرةٍ تجريدية في مقابل الفرد."(*) فوجودُ الأفراد الذين يفكرون ويختارون ويعملون – وهذه حقيقةٌ ساطعة في العالم – لا يجعل مقاربةً ما فرديةً منهجياً. فالذي يأتي بالوحش المخيف إلى غرفة المعيشة إنما هو الاستدعاءُ غيرُ المبرَر لأي افتراض باستقلال أفكار وأفعال الأشخاص عن المجتمع المحيط بهم.

وبالرغم من صعوبةِ صمود فِريةِ الفردانية المنهجية، للمرء بالطبع أن يتساءل: لِمَ نَقصر القدراتِ المعتبرةَ ذاتَ قيمة على الأفراد، لا الجماعات؟ بالفعل ما من سببٍ تحليلي خاص يدعونا إلى استبعاد القدرات الجمعية – كالقوة العسكرية الأمريكية أو قدرة الصين على المخادعة – باديَ الرأي من خطاب العدالة أو الظلم في مجتمعاتها أو في العالم. يكمن سببُ ذلك في طبيعة التفكير في الأمر.

بما أن الجماعاتِ لا تفكر بالمعنى الواضح لتفكير الأفراد، فإنَّ أهميةَ ما تمتلكه الجماعةُ من قدرات تميل إلى أن تُفهَم، لأسبابٍ واضحة بما فيه الكفاية، بدلالة القيمة التي يعطيها أفرادُ تلك الجماعة (أو من وجهة النظر هذه، الناسُ الآخرون) لقدراتها. في النهاية، التقييمُ الفردي هو ما نضطر إلى الاعتماد عليه مع الاعتراف بالترابط الوثيق لتقييمات الأفراد المتفاعلين مع بعضهم البعض. وسوف يميل التقييمُ المدروس إلى الاستناد إلى ما يوليه الناس من أهمية للقدرة على القيام بأشياء معينة

(*) Karl Marx, *Economic and Philosophical Manuscripts of 1844* (Moscow: Progress Publishers, 1959), p. 104. انظر أيضاً Jon Elster, *Making Sense of Marx* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985).

بالتعاون مع آخرين.(*) وفي تقييم قدرة شخص على المشاركة في حياة المجتمع، يكون ثمة تقييمٌ ضمني لحياة المجتمع نفسِه، وذاك جانبٌ مهم لمنظور القدرة.(**)

وهناك مسألةٌ ثانية ذاتُ صلةٍ بالموضوع، هي أن الشخصَ الواحد ينتمي إلى جماعاتٍ مختلفةٍ عدة (حسب الجنس والطبقة والمجموعة اللغوية والمهنة والجنسية والجالية والعرق والدين وما شابه). وإنَّ النظرَ إليه كفرد في مجموعةٍ واحدة فقط سيكون حرماناً فجاً له من حرية اعتبار نفسِه منتمياً إلى هذه الفئة أو تلك على وجه التحديد. وإنَّ الميلَ المتعاظم إلى النظر إلى الناس من خلال 'هويةٍ' واحدة غالبةٍ عليهم (من قبيل 'هذا واجبك كأمريكي' أو 'يجب أن تقومَ بهذه الأفعال كمسلم' أو عليك كصيني أن تعطي الأولوية لهذا الالتزام الوطني') ليس فرضاً لأولوية خارجية أو اعتباطية على المرء فحسب، بل حرماناً له كذلك من حريته في أن يقررَ بنفسه ولاءاتِه لمختلف الفئات (التي ينتمي إليها جميعاً).

وقد حدث أنْ أتت التحذيرات المبكرة من تجاهل تعدد انتماءات الفرد إلى فئاتٍ مختلفة من كارل ماركس. فقد أشار ماركس في كتابه *The*

(*) ثمة كذلك متسعٌ لتمييز 'الإثم الجماعي' لجماعةٍ ما عن آثام أفرادها. كما يمكن تمييز 'الشعور الجماعي بالإثم' للجماعة عن مشاعر الإثم لأولئك الأفراد الذين تتكون منهم؛ حول ذلك، انظر Margaret Gilbert, 'Collective Guilt and Collective Guilt Feelings', *Journal of Ethics*, 6 (2002).

(**) لا شيءَ يمنع بالطبع من أخذ هكذا قدرات مترابطة في الحسبان، وحجةُ ذلك قويةٌ جداً. وقد درس جيمس إي. فوستر وكريستوفر هاندي دورَ وعملَ القدرات المترابطة في بحثهما المتبصر James E. Foster and Christopher Handy, 'External Capabilities', mimeographed (Vanderbilt University, January 2008). أنظر أيضاً James E. Foster, 'Freedom, Opportunity and Well-being', mimeographed (Vanderbilt University, 2008) وكذا Sabina Alkire and James E. Foster, 'Counting and Multidimensional Poverty Measurement', OPHI Working Paper 7 (Oxford University, 2007).

Critique of the Gotha Programme إلـى الحاجـة إلى تخطي التحليل الطبقي حتى عندما يلمس المرء صلتَه الاجتماعية (وهو موضوعٌ كانت له فيه، بالطبع، إسهاماتٌ كبيرة):

لا يقـاس الأفـرادُ غيـرُ المتسـاوين (وما كانـوا ليختلفوا لو تسـاوَوا) بمقيـاسٍ واحـد إلا بمقدار ما يُدرَسـون من وجهة نظـرٍ واحدة، ويؤخَذون مـن جانـبٍ محـددٍ واحد، كما يُنظَر إليهم، في هـذه الحال، كـ عمال ليس إلا، لا يُرى فيهم شيء إلا ذلك، ويُغض الطرف عن كل ما عداه.(*)

أعتقـد أن التحذيـرَ هاهنـا من النظر إلى شـخص كعضـوٍ في جماعة (وكان ماركـس يحتـج علـى برنامـج غوتـا لحـزب 'العمـال المتحـدون' بألمانيـا الـذي اعتَبـر العمالَ 'عمـالاً ليس إلا') مهم علـى نحوٍ خاص في المنـاخ الفكـري الراهـن الذي يشـهد ميلاً إلـى اعتبار الأفـراد منتمين إلى فئـةٍ اجتماعيـةٍ معينة ('لا يُرى فيهم شـيء إلا ذلـك')، كأن يُنظَر إلى المرء كمسـلم أو مسـيحي أو هندوسـي أو عربـي أو يهـودي أو مـن الهوتـو أو التوتسـي أو منتميـاً إلى الثقافة الغربية (بصـرف النظر عن اعتبارها تتصادم حتمـاً مع الحضارات الأخرى أم لا). فالبشـر الأفـراد بما لهم من هوياتٍ متعـددةٍ مختلفـة، وانتمـاءاتٍ كثيـرة، وتجمعاتٍ شـتى، هم فـي جوهرهم كائنـاتٌ اجتماعية لها أنـواع مختلفة من التفاعلات المجتمعية. وإنَّ اعتبارَ المرء عضواً في مجموعةٍ اجتماعيةٍ واحدة إنما يميل إلى الاستناد إلى فهمٍ منقوص لِسَعةِ وتعقيدِ أي مجتمع كان في العالم.(**)

(*) Karl Marx, *The Critique of the Gotha Programme* (1875; London: Lawrence and Wishart, 1938), pp. 21–3.

(**) حول هذا انظر Kwame Anthony Appiah, *The Ethics of Identity* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2005), and Amartya Sen, *Identity and Violence: The Illusion of Destiny* (New York: W. W. Norton & Co., and London: Allen Lane, 2006).

التنمية المستدامة والبيئة

أنهي نقاشَ صلةِ الحرية والقدراتِ هذا بتوضيحٍ عملي حول التنمية المستدامة. لقد نال التهديدُ الذي يواجه البيئةَ اليوم حظاً وافراً يستحقه من النقاش في الآونة الأخيرة، ولكنْ ثمة حاجةٌ إلى توضيح كيفية التفكير في التحديات البيئية في العالم المعاصر. يساعد على هذا الفهم التركيزُ على نوعية الحياة، ويلقي ضوءاً لا على متطلبات التنمية المستدامة فحسب، بل كذلك على محتوى وصلةِ ما يمكن تسميتُه 'مسائلَ بيئية'.

تُعتبر البيئة أحياناً (وهذا في رأيي تبسيطٌ زائد) 'حالةَ الطبيعة'، ويشمل هذا بين ما يشمل مِن مقاييس غطاءَ الغابات، وعمقَ مستوى المياه الجوفية، وعددَ الأنواع الحية وما إلى ذلك. وبقدر ما يُفترض أنَّ هذه الطبيعة القائمة ستبقى سليمة ما لم نُضِفْ إليها شوائبَ وملوثات، قد يبدو، بالتالي، معقولاً في الظاهر أنَّ أفضلَ طريقةٍ لحماية البيئة هي ألا نتدخلَ فيها ما استطعنا. لكنَّ هذا الفهمَ شديدُ الاختلال، لسببين مهمين.

أولهما، أنّ قيمةَ البيئة لا يمكن أن تكونَ مسألةَ ما هو كائنٌ وحسب، بل يجب أن تشملَ أيضاً ما هو متاح أمام الناس مِن فرص. لا بد أن يكونَ أثرُ البيئة على حيوات الناس بين الاعتبارات الرئيسية في تقدير قيمتِها. دعنا نضرب مثلاً حدياً، ففي فهم لِمَ لا يُعتبَر استئصالُ مرض الجدري إفقاراً للطبيعة (إذ لا نميل إلى رثاء البيئة فنقول: 'إنها أصبحت أفقرَ لاختفاء مرض الجدري') بالشكل الذي يبدو عليه تدميرُ الغابات المهمة للبيئة، مثلاً، لا بد من أخذِ الحياة عموماً وحياةِ البشر خصوصاً في الاعتبار.

وبالتالي، لا يكون مفاجئاً أن تُعرَّفَ الاستدامةُ البيئية عادةً بدلالة حفظ وتحسين نوعية الحياة البشرية. جاء في تقرير براندتلاند Brundtland Report الذي أُشيدَ به وهو بالإشادة جدير، ونُشِر سنة 1987، تعريفُ 'التنمية المستدامة' بأنها 'التنميةُ التي تلبي حاجاتِ الحاضر دون أن تهددَ

قدرةَ أجيال المستقبل على تلبية حاجاتِها'.(*) والنقاش مفتوح حول ما إذا كان رأيُ تقرير براندتلاند في ما تكون التنمية المستدامة بالضبط صحيحٌ أم غيرُ صحيح، ولديَّ هنا ما هو أكثرُ من ذلك لأقوله عن الصيغة الخاصة لهـذا التقرير. لكـنْ لا بد لي أولاً من بيان مقدارٍ ما ندين به جميعاً لـ غرو براندتلانـد واللجنـةِ التي كان يرأس أنْ بيَّنوا أنَّ قيمةَ البيئة لا يمكن فصلُها عن حيوات الكائنات الحية.

أما السـبب الثاني، فهو أنَّ البيئةَ ليسـت مسـألةَ حفظٍ سلبيٍ وحسب، بل مسألةَ متابعةٍ فاعلة. وبالرغم من أن لكثيرٍ من الأنشطة البشرية المرافِقة لعمليـة التنميـة عقابيـلَ محتملة مدمِرة للبيئة، فإنَّ في وسـع البشـر كذلك إسـناد وتحسـين البيئة التي فيها يعيشون. وعند التفكير في الخطوات التي يمكـن اتخاذُهـا لوقف الخراب البيئي، علينا إدراجُ التدخل البشـري البَنّاء فـي المعادلـة. ففي إمـكان تدخلِنا الفعـال والعقلاني تعزيـزُ عملية التنمية نفسِـها كثيراً. فمثلاً، يمكن أن يسـاعدَ رفعُ نسـبةِ تعليم وعمل الإناث على تقليص نسـب المواليد، ما قد يَحُد على المدى البعيد من ضغط الاحترار العالمي وما يَلحق المساكنَ الطبيعية من خراب. بالمثل، يمكن أن يجعلَنا انتشـارُ وتطويـرُ التعليـم المدرسـي أكثـرَ وعيـاً للبيئـة؛ ويجعلَنـا التواصلُ الأفضـلُ والإعلامُ الأكفأُ والأعلم أكثرَ إدراكاً للحاجة إلى التفكير الموجَه بيئياً. وثمة أمثلةٌ أخرى كثيرة للمشـاركة الفاعلة يَسـهُل على المرء إيرادُها لو أراد. لكني أقول، على وجه العموم، إنَّ من شـأن النظرِ إلى التنمية من خلال زيادة الحرية الحقيقية للبشر أن يجعلَ القدرةَ البناءة للمشاركين في الأنشطة الرفيقة بالبيئة تصب مباشرةً في قلب الإنجازات التنموية.

(*) تقرير براندتلاند هو التقرير الذي وضعتْه لجنة البيئة والتنمية العالمية برئاسـة غرو براندتلانـد (رئيـس وزراء النرويج الأسـبق، الـذي غدا المديرَ العام لمنظمة الصحة العالميـة): *Our Common Future* (New York: Oxford University Press, 1987).

فالتنميـة عمليـةُ تمكين في الأسـاس، ويمكن اسـتخدامُ هذه القدرة للمحافظـة علـى البيئـة وإغنائهـا، لا لإهلاكهـا فقـط. وبالتالـي، علينا ألا نفكرَ في البيئة بدلالة حفظ الشـروط الطبيعية القائمة وحسـب، لأنَّ البيئة يمكـن أن تتضمنَ كذلك نتائجَ الإبداع البشـري. فتنقيـة المياه، مثلاً، جزءٌ من تحسـين البيئة التي فيها نعيش. وكذلك القضاء على الأوبئة يسـهم في التنمية وتحسين البيئة.

وثمـة، مـع ذلك، متسـعٌ للنقاش في كيف ينبغي لنـا التفكيرُ بالضبط فـي متطلبـات التنميـة المسـتدامة. وقـد عـرَّف تقريـر براندتلانـد التنميـةَ المسـتدامة بأنهـا 'التنميـةُ التي تلبـي حاجاتِ الحاضـر دون أن تهددَ قدرةَ أجيال المستقبل على تلبية حاجاتِها'. وقد صنعتْ مبادرةُ التصدي لمسألة الاسـتدامة هذه الكثيرَ من الصنائع إلى الآن. لكنْ يظل علينا أن نسـألَ هل يتسـع مفهومُ البشـر، الداخلُ ضمناً في فهم الاستدامة هذا، بما فيه الكفاية للبشـرية جمعـاء؟ الجواب نعم، ما في ذلك شـك، فللناس حاجات، هذا مؤكـد، ولكـنَّ لديهم قيماً أيضاً، ويتعلقون خصوصاً بقدرتهم على التفكير والتقييـم والاختيـار والمشـاركة والفعل. وإنَّ النظرَ إلـى الناس من خلال احتياجاتهم فقط لَيَحُط من قدر الجنس البشري.

وقـد هَـذَّبَ مفهـومَ الاسـتدامة الـذي أتـى بـه تقريـر براندتلانـد ووَسَّـعه توسـعةً لائقـة أحـدُ كبـار اقتصاديي هـذا العصر، روبرت سـولو، فـي دراسـةٍ تخصصيـة لـه بعنـوان *An Almost Practical Step toward Sustainability*.(*) تَعتبر صيغةُ سـولو الاسـتدامةَ مطلباً متواصلًا لا بد أن يظلَ قائماً إلى الجيل التالي 'أياً كانت متطلباتُ تأمين مستوى حياةٍ له يعادل على الأقل مستوى حياتنا نحن ودرجةِ اهتمامٍ للجيل الذي يليه تعادل درجةَ اهتمامِنـا نحـن له'. ولهذه الصيغة صفاتٌ جذابة. أولُها، أنَّ سـولو بتركيزه

(*) Robert Solow, *An Almost Practical Step toward Sustainability* (Washington, DC: Resources for the Future, 1992).

على استدامة مستويات الحياة، التي تشكل دافعاً إلى المحافظة على البيئة، يوسع أثرَ تركيزِ تقرير براندتلاند على تلبية الاحتياجات. والثانيةُ أن في صيغة سولو المتسمةِ بالتكرار الواضح، تحظى مصالحُ الأجيال القادمة كلِها بالاهتمام من خلال ما ينبغي أن يوفِرَ كلُ جيل للجيل الذي يليه مِن احتياطاتٍ ومؤن. وإنها لشموليةٌ تستحق الإعجاب أنْ أفسحَ سولو في المجال لتغطية احتياجات الأجيال القادمة.

لكنْ هل تتسع حتى صيغة سولو للتنمية المستدامة بما فيه الكفاية للبشرية جمعاء؟ فبالرغم من الحسنات الواضحة للتركيز فيها على استدامة مستويات الحياة (وثمة شيءٌ جذابٌ جداً في صيغة سولو في الحرص على أن يكونَ في مقدور الأجيال القادمة 'بلوغ مستوى حياة يعادل على الأقل مستوى حياتنا نحن')، يظل لنا أنْ نسألَ عما إذا كانت تغطيةُ مستويات الحياة تلك شاملةً بما فيه الكفاية. بعبارةٍ أدق، لا تستوي استدامةُ مستوياتِ الحياة واستدامةُ حريةِ الناس وقدرتِهم على امتلاك - وحماية - ما يقدِّرون وما يكون لديهم سبب لإعلاء شأنه من أشياء. ولا يتعين أن يكونَ السببُ الذي يدعونا إلى تقدير فرصٍ معينة دوماً كامناً في مقدار ما تسهم هذه الفرصُ في مستويات حياتنا، أو بصفةٍ أعم، في مصالحنا.(*)

للتوضيح، خذ مثلاً شعورَنا بالمسؤولية عن مستقبل الأنواع الأخرى المهددةِ بالانقراض. فنحن قد نهتم للمحافظة على الأنواع لا لمجرد أن وجودَها يحسن مستوياتِ عيشنا - ولا بقدر ما يحسنها وحسب. فقد يرى شخصٌ ما أنَّ علينا القيام بما نستطيع للمحافظة على بعض الأنواع المهددةِ بالانقراض، كالبوم المرقط، مثلاً، ولا يكون في كلامه تناقضٌ لو قال: 'إنَّ مستوياتِ حياتي لن تتأثرَ كثيراً، بل لن تتأثرَ البتة - ببقاء أو اختفاء البوم المرقط - بل إني لم أرَ في حياتي بوماً مرقطاً قَط - لكني

(*) انظر مناقشة هذه المسألة في الفصل 8، 'العقلانية والآخرون'.

أومـن إيمانـاً قوياً بأنَّ علينا ألا ندعَ ذلك البومَ ينقرض، لأسـبابٍ لا علاقةَ لها كثيراً بمستويات الحياة البشرية.'(*)

هاهنا تظهر الصلةُ المباشـرة والفورية لرأي غوتاما بوذا في مجموعة المحاضـرات *Sutta-Nipata* (التي ناقشـنا في الفصل 9، 'تعدد مسـارات التفكير المحايد'). إذ لمَّا كنا أقوى بكثير من الأنواع الأخرى، فإننا نتحمل مسؤوليةً ما تجاهها، لهذا التفاوت بالضبط فيما بيننا وبينها في القوة. وقد تكـون لدينا أسـبابٌ كثيرة للسـعي لحفظ هذه الأنـواع - لا تتعلق جميعُها بمسـتويات حياتنـا (أو بتلبيـةِ حاجاتِنـا) وبعضُها يثير لدينا بالضبط حِسَّـنا القيميَ وإدراكَنا مسؤوليةَ الأمانةِ [الملقاةِ على عاتقنا نحن البشر].

وإذا كانت أهميةُ الحيوات البشرية لا تُختزَل في مستوى حياتنا وتلبية حاجاتنا فحسـب، بل تشـمل كذلك ما نتمتع به من حرية، عندئذٍ لا بد من إعـادة صـوغ فكرة التنمية المسـتدامة على هذا الأسـاس. وإنَّ في التفكير لا في اسـتدامة تلبية حاجاتنا فحسـب، بل في اسـتدامة - أو مد - حريتِنا كذلك بالمعنى الأعم (بما في ذلك حرية تلبية حاجاتِنا) لَحجةً مقنعة. ففي الإمكان توسـعةُ الحرية المستدامة، الموصوفةِ على هذا النحو، من الصيغ التي اقترحها براندتلاند وسولو لتشملَ حفظَ، وإن أمكن توسعةَ، الحريات والقدرات الأساسـية للبشـر اليوم 'دون تهديد قدرة أجيال المستقبل' على امتلاك حريةٍ مشابهة - إنْ لـم تكن أفضل.

وبعبارة العصور الوسـطى، نحن لسـنا 'مرضى' يُهتَـم لتلبيةِ حاجاتنا

(*) ثمـة كذلـك حاجـة إلـى تخطـي الدوافـع الأنانيـة فـي فهـم التـزام كثير مـن الناس بالمساعدة على حماية السكان الضعاف من الشدائد البيئية التي قد لا تؤثر مباشرةً على حياة أصحاب هذا الالتزام. فأخطارُ الفيضان في المالديف أو بنغلادش، مثلاً، مـن ارتفـاع مسـتويات البحـار قد تؤثر على أفكار وأفعـال كثير من الناس الذين لن يتأثـروا هـم بتهديـدات مواجهـة التدفقات السـكانية الخطرة التي قـد تنتج عن هذا الفيضان.

وحسب، بل فاعلون مختارون 'agents' [قادرون على اختيار ما نفعل وفعلِ ما نختار] يمكن أن تتسعَ حريتُنا في تحديد ما نقدِّر والسبيلُ التي توصلنا إليه لِتتخطى حتى مصالحَنا واحتياجاتِنا. فلا يمكن حصرُ أهميةِ حيواتنا في صندوق مستويات الحياة أو تلبيةِ الاحتياجات الصغير. ولا يمكن أن تحجبَ الاحتياجاتُ الواضحةُ للمريض، على أهميتها، جلالَ ما يحمله القادرون في نفوسهم مِن قِيَم لها عندهم شأن.

12
القدرات والموارد

أنَّ الدخـلَ أو الثروةَ ليسـا طريقةً ملائمـة للحكم على الفائدة، بَحَثَ هذا أرسطو بوضوحٍ كبير في الأخلاق النيقوماخية *Nicomachean Ethics* فقال: من الواضح أن الثروةَ ليست هي الخير الذي نسعى له؛ لأنها ليست سوى وسـيلة مسـاعدة للحصول على شـيءٍ آخر".(*) فالثروةُ ليست شيئاً يقدَّر لذاته. ولا هي دوماً مؤشـرٌ جيد إلى نوع الحياة التي يمكننا التوصلُ بها إليها. فالشـخصُ المعاق إعاقةً شـديدة لا يمكن القول إنه أصلحُ حالاً من جاره المعافى لمجرد أنه أوفرُ منه دخلاً أو أشدُ ثراءً. بالفعل، قد يكون الشخص الغني المعاق يعاني من مقيداتٍ كثيرة قد لا يعاني منها الشخص الأقـلُ مـالاً والأصـحُ بدناً منـه. ففي الحكـم على ما يحتكم الأشـخاص المختلفون عليه من منافع، علينا أن ننظرَ إلى مجمل ما يسـتطيعون التمتعَ بـه مـن قدرات. لا شـك أن هذه حجةٌ قوية لاسـتخدام مقاربة القدرة بدل التركيز على الموارد من دخلٍ أو ثروة كأساسٍ للتقييم.

وبمـا أنَّ فكـرةَ القـدرة مرتبطةٌ بالحرية الأساسـية، فهـي تعطي دوراً مركزيـاً لقدرة الشـخص الفعلية علـى القيام بمختلف الأشـياء التي للقيام بها قيمةٌ عنده. تركز مقاربة القدرة على الحيوات البشرية، لا على ما لدى الناس من مواردَ وحسـب، في شـكل امتلاكِ - أو اسـتخدامِ وسائلِ راحة يمكن الشـخص أن يمتلكَها أو يسـتخدمَها. غالباً ما يؤخذ الدخل والثروة كمعيارين مهمين للنجاح البشري. وباقتراحها إزاحةً أساسية لبؤرة الاهتمام من وسائل العيش إلى الفرص الفعلية لدى الشخص، تهدف مقاربةُ القدرة

(*) Aristotle, *Nicomachean Ethics*, translated by D. Ross (Oxford: Oxford University Press, revised edn, 1980), Book I, section 5, p. 7.

إلى إدخال تغييرٍ جذري على مقاربات التقييم القياسية المستخدمة على نطاقٍ واسع في علم الاقتصاد والدراسات الاجتماعية.

كذلك تُطلِق مقاربةُ القدرةِ بينونةً أساسيةً جداً عن اتجاه استخدام الوسائل في بعض المقاربات القياسية في الفلسفة السياسية، كتركيز جون راولز، مثلاً، على 'السلع الأولية' (الداخلة في مبدأ التفاوت 'Difference Principle'، الذي هو مبدؤه) في تقييم المسائل التوزيعية في نظريته للعدالة. فالسلع الأولية إنما هي وسائلُ عامة كالدخل والثروة والسلطات وامتيازات الوظيفة والقواعد الاجتماعية لاحترام الذات وما شابه. وهي ليست ذاتَ قيمة بحد ذاتها، بل يمكنها، في حدودٍ متفاوتة، المساعدةُ على السعي لما نرى نحن أنَّ له قيمة. ومع ذلك، وبالرغم من أن السلعَ الأولية هي، في أحسن الأحوال، وسائلُ للغايات ذات القيمة للحياة البشرية، فقد اعتُبِرت هي نفسُها مؤشراً أساسياً للحكم على العدالة التوزيعية في مبدئيْ راولز للعدالة. ومن خلال إقرارها الصريح بأنَّ وسائلَ العيش البشري المُرضي ليست بحد ذاتها غاياتِ الحياة الطيبة (وهذا ما أراد أرسطو قولَه)، تساعد مقاربة القدرة على إحداث توسعةٍ مهمة لباع التمرين التقييمي.(*)

الفقر كحرمانٍ من القدرة

من المسائل المركزية في هذا السياق معيارُ الفقر. وكان اعتيدَ على تعريف الفقر بتدني الدخل، لكنْ سال حتى الآن حبرٌ كثير في وصف جوانب قصور هذا التعريف. وإنَّ تركيزَ راولز على السلع الأولية أكثرُ شموليةً من تركيزه على الدخل (بالفعل، فما الدخل إلا مكوّنٌ من مكونات

(*) سُقتُ حججاً لدعم هذا التغيير في محل التركيز في مقالتيَّ 'Well-being, Agency and Freedom: The Dewey Lectures 1984', *Journal of Philosophy*, 82 (April 1985), and 'Justice: Means versus Freedoms', *Philosophy and Public Affairs*, 19 (Spring 1990).

هـذا التركيز)، لكنَّ تعريفَ السـلع الأولية مـا يزال، في التحليل الراولزي، مقيَداً بالبحث عن الوسـائل العامة، ومن أمثلتها الخاصة - المهمةِ جداً - الدخلُ والثروة. لكنْ قد يختلف الناس أيما اختلاف فيما لديهم من فرص لتحويل الدخل وسـواه من السـلع الأولية إلى سـماتِ حياةٍ طيبة ونوعٍ من الحريـة ذي قيمـة في الحياة البشـرية. وعليه، فالعلاقة بيـن الموارد والفقر متغيـرة وشـديدةُ الاعتماد على خصائص النـاس المعنيين والبيئة التي فيها يعيشون - الطبيعيةِ والاجتماعيةِ معاً.(*)

ثمـة، فـي الحقيقة، أنواع شـتى للإمكانات التي تـؤدي إلى اختلاف أشـكال تحويـل الدخل إلى أنواعٍ من الحياة يمكـن أن يحياها الناس. ثمة على الأقل أربعةُ مصادر مهمة لهذا الاختلاف:

(1) التباينـات الشـخصية: فالنـاس يختلفون فـي خصائصهم البدنية باختلاف العمر والجنس والإعاقة والعُرضة للمرض وما شـابه، ما يجعل احتياجاتِهـم تتباين تبايناً حاداً؛ فشـخصٌ معاق أو مريض، مثلاً، قد يحتاج إلى مزيد دخل عما يحتاج إليه شخصٌ آخرُ معافى للقيام بالأشياء الأساسية ذاتِها. بالفعل، وقد لا تكون بعض المعوقات، كالإعاقات البدنية الشـديدة مثـلاً، قابلـةً تمامـاً للإصـلاح ولو أنفقـتَ ثروةً علـى العـلاج أو الجراحة الترقيعية.

(2) تبايـن البيئـة الفيزيائية: كذلك الظروف البيئية تدخل في الدخل، ومـن هذه الظروف المناخ، كتغيـرات درجة الحرارة أو الفيضان. وبالرغم

(*) فـي مسـاهمة قديمـة لـه تعـود إلى 1901، أشـار راونتـري إلى جانب من المشـكلة بما أسـماه 'الفقر الثانوي' 'secondary poverty'، تمييزاً له عن 'الفقر الأساسـي' 'primary poverty'، المعرَّف بتدني الدخل (B. Seebohm Rowntree, *Poverty. A Study of Town Life* (London: Macmillan, 1901)). وبتتبعه ظاهرة الفقر الثانوي هـذه، ركـز راونتـري خاصةً على تأثيرات العادات والأنماط السـلوكية على تركيبة استهلاك الأسرة من السلع. وما تزال تلك المسألة مهمةً إلى اليوم، لكنَّ الشُقة بين تدني الدخل وبين العوز الفعلي يمكن أن تَبعُد لأسبابٍ أخرى أيضاً.

من أن ثباتَ الظروف البيئية ليس بالضرورة حتماً مَقضياً – إذ يمكن تحسينُ هذه الظروف بجهودٍ جماعية، أو جعلُها أسوأ بالتلوث أو الاستنزاف – فإنَّ الإنسانَ الفرد قد يتعين عليه التعاملُ مع كثيرٍ من الظروف البيئية كثوابت في تحويل الدخول والموارد الشخصية إلى وظائف ونوعيةِ حياة.

(3) تفاوت المناخ الاجتماعي: يتأثر تحويل الموارد الشخصية إلى وظائف كذلك بالظروف الاجتماعية، كالرعاية الصحيةِ العامة والأوبئة وترتيباتِ التعليم العام وتفشي الجريمة والعنف في المنطقة المدروسة أو خلوها منها. وعلاوةً على التسهيلات العامة، قد تكون طبيعةُ العلاقات المجتمعية مهمةً جداً، وهو ما تميل الأدبياتُ الحديثة حول 'رأس المال الاجتماعي' إلى التشديد عليه.(*)

(4) اختلاف منظور التقييم: قد تغيِّر أنماطُ السلوك السائدة في مجتمعٍ ما كثيراً الحاجةَ إلى الدخل لإنجاز الوظائف الأساسية ذاتِها؛ فمثلاً، قد يتطلب 'الظهور أمام الناس دون خجل' معاييرَ أعلى للملابس والاستهلاك الظاهر في مجتمعٍ أغنى مما يتطلبه ذلك في مجتمعٍ أفقرَ منه (كما ذكر آدم سميث قبل أكثر من قرنين في ثروة الأمم *Wealth of Nations*).(**) وقُلْ مثلَ ذلك في الموارد الشخصية اللازمة للمشاركة في حياة المجتمع، وفي كثيرٍ من السياقات، حتى لتلبية الشروط الأساسية لاحترام الذات. وهذا في

(*) انظر بين كتاباتٍ أخرى في هذا الموضوع الهام: Robert Putnam, *Bowling Alone: Collapse and Revival of American Community* (New York: Simon & Schuster, 2000).

(**) انظر Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (1776; republished, R. H. Campbell and A. S. Skinner (eds) (Oxford: Clarendon Press, 1976)), pp. 351–2. وحول العلاقة بين العائق النسبي وبين الفقر، انظر هذين الكتابين الأحدث W. G. Runciman, *Relative Deprivation and Social Justice: A Study of Attitudes to Social Inequality in Twentieth-Century England* (London: Routledge, 1966), and Peter Townsend, *Poverty in the United Kingdom* (Harmondsworth: Penguin, 1979).

الأساس تغيرٌ بين مجتمعين [في البلد الواحد]، لكنه يؤثر [كذلك] على المنافع النسبية لشخصين موجودين في بلدين مختلفين.(*)

وربما كان هناك 'اقترانٌ' 'coupling' أيضاً بين العوائق الناتجة عن مختلف مصادر الفقر، وقد يكون هذا اعتباراً مهماً جداً في فهم الفقر وصنع السياسة العامة لمعالجته.(**) فالمعوقات، كالسن أو الإعاقة البدنية أو المرض، تحد من قدرة الشخص على الكسب، وتجعل تحويلَ هذا الدخل إلى قدرة عليه أصعب، لأن الشخصَ الأكبرَ سناً أو الأشد إعاقةً أو مرضاً قد يحتاج إلى دخلٍ أكبر (لشراء المساعدة، وإجراء الجراحة الترقيعية، والعلاج) لإنجاز الوظائفِ نفسِها [إنِ استطاع] (وحتى لو استطاع في الواقع).(***) وعليه، فمن السهل أن يكونَ الفقرُ الحقيقي

(*) في الواقع، يمكن أن يعطيَ الحرمان النسبي بدلالة الدخول حرماناً مطلقاً بدلالة القدرات. فقد يكونَ الفقر النسبي لشخص ببلدٍ غني إعاقةً كبيرة لقدرته، حتى لو كان دخله المطلق مرتفعاً بالمعايير العالمية. وفي بلدٍ غني عموماً، يحتاج الأمر من المرء إلى دخلٍ أعلى لشراء ما يكفي من السلع لإنجاز الوظيفة الاجتماعية ذاتها. حول هذا الموضوع، انظر مقالتي 'Poor, Relatively Speaking', *Oxford Economic Papers*, 35 (1983), reprinted in *Resources, Values and Development* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1984).

(**) حول هذا الموضوع انظر مقالتي 'Poor, Relatively Speaking', *Oxford Economic Papers*, 35 (1983), included in *Resources, Values and Development* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1984) وكذلك Dorothy Wedderburn, *The Aged in the Welfare State* (London: Bell, 1961), and J. Palmer, T. Smeeding and B. Torrey, *The Vulnerable: America's Young and Old in the Industrial World* (Washington, DC: Urban Institute Press, 1988).

(***) هناك أيضاً مشكلة اقتران في (1) سوء التغذية الناتج عن فقر الدخل، (2) وفقر الدخل الناتج عن الحرمان من العمل نتيجة سوء التغذية. حول هذه الارتباطات، انظر Partha Dasgupta and Debraj Ray, 'Inequality as a Determinant of Malnutrition and Unemployment: Theory', *Economic Journal*, 96 (1986), and 'Inequality as a Determinant of Malnutrition and Unemployment: Policy', *Economic Journal*, 97 (1987).

(بدلالـة الحرمان من القدرة) أشـدَ مما تُنبي بـه بياناتُ الدخل. وقد يكون هذا شاغلاً بالغَ الأهمية في تقييم العمل العام الهادفِ إلى مساعدة الأكبر سـناً وغيرِهـم من فئات المجتمع على تخطـي صعوبات تحويل [دخولهم إلى طيبِ عيش] ومشكلةِ تدني قدرتهم على الكسب.(*)

ويثيـر توزيعُ التسـهيلات والفرص داخل الأسـرة الواحـدة تعقيداتٍ إضافيـة لمقاربـة الدخـل إلـى الفقـر. فدخـلُ الأسـرة يتراكـم مِـن دخول المتكسـبين مـن أفرادهـا، لا مـن أفرادهـا كافـة بصـرف النظـر عن السـن والجنس والقدرة على العمل. وإذا اسـتُخدِم دخلُ الأسـرة اسـتخداماً غيرَ متناسـب لخدمـة مصالح بعـضِ أفرادهـا دون بعضهم الآخـر (كالتفضيل الثابت للذكور على الإناث، مثلاً، في مخصصات موارد الأسـرة)، عندئذٍ قد لا يعكس مجموعُ دخل الأسـرة مقدارَ حرمان الأفراد المهمشـين فيها (البنات، في المثال المضروب).(**) وهذه مسألةٌ جوهرية في عدة سياقات:

(*) ظهـرت بشـكلٍ صـارخ مسـاهمةَ هكـذا إعاقـات فـي فقر الدخـل السـائد ببريطانيا فـي دراسـةٍ تجريبيـةٍ رائـدةٍ لــ إيه. بي أتكنسـون، انظـر A. B. Atkinson, *Poverty in Britain and the Reform of Social Security* (Cambridge: Cambridge University Press, 1969). وقد واصل أتكنسـون في أعماله الأخيرة دراسـةَ الصلة القائمة بين عجز الدخل وأنواع الحرمان الأخرى؛ انظر 'On the Measurement of Poverty', *Econometrica*, 55 (1987), and *Poverty and Social Security* (New York: Harvester Wheatsheaf, 1989). وللوقوف على معاينةٍ قوية لفكرة الإعاقة عمومـاً وصلتهـا بعيـدة الأثر بالتقييم الاجتماعي والسياسـة العامة، انظر Jonathan Wolff, with Avner De-Shalit, *Disadvantage* (Oxford: Oxford University Press, 2007).

(**) حـول هـذا الموضـوع، انظـر كتابـي: *Development as Freedom* (New York: Knopf, 1999), Chapters 8 and 9 ومـا سـيق هاهنـا مـن أدبيات. من المسـاهمات الرائدة في هذا المجال اثنتان: Pranab Bardhan, 'On Life and Death Questions', *Economic and Political Weekly*, 9 (1974), and Lincoln Chen, E. Huq and S. D'Souza, 'Sex Bias in the Family Allocation of Food and Health Care in Rural Bangladesh', *Population and Development Review*, 7 (1981).

إذ يبدو الانحيازُ الجنسي دون شك عاملاً أساسياً في التوزيعات الأسرية في كثيرٍ من بلدان آسيا وشمال أفريقيا. ويكون تقييمُ حرمان البنات أسهلَ - وأوثقَ - بالنظر إلى الحرمان من القدرة الذي ينعكس، مثلاً، في ارتفاع معدلِ الوفيات ومعدلِ المرض وسوء التغذية أو الإهمال الصحي بين الإناث، مما يوجد على أساس مقارنة دخول مختلف الأسر.(*)

الإعاقة والموارد والقدرة

غالباً ما تُغمَط صلةُ الإعاقةِ قدرَها في فهم الحرمان في العالم، وقد تكون هذه أهمَ حجةٍ للاهتمام بمنظور القدرة. فالأشخاص المعاقون بدنياً أو ذهنياً ليسوا هم أكثرَ البشر حرماناً في العالم فحسب، بل أكثرَهم عرضةً للإهمال كذلك مراتٍ ومرات.

انظر كذلك ورقة بحثي المشترك مع جوسلين كينتش 'Indian Women: Well-being and Survival', *Cambridge Journal of Economics*, 7 (1983)؛ وكتابيَّ المشتركين مع جان دريز Amartya Sen and Jean Drèz, *India: Economic Development and Social Opportunity* (New Delhi and Oxford: Oxford University Press, 1995), and *India: Development and Participation* (Delhi and Oxford: Oxford University Press, 2002).

(*) من الواضح أن الانحيازَ الجنسي ليس شاغلاً مركزياً في تقييم التفاوت والفقر بأوروبا وشمال أفريقيا، لكنَّ الافتراضَ - الضمنيَ في الغالب - أنَّ مسألةَ التفاوت بين الجنسين لا تسري على البلدان 'الغربية' قد يكون مضللاً جداً. فإيطاليا، مثلاً، لديها واحدة من أعلى النسب في ما 'لا يقدَّر' للنساء مِن عمل (العمل الأسري المعتاد في الغالب) بين جميع بلدان العالم الداخلة في التقديرات الوطنية القياسية أواسطَ تسعينات القرن الماضي، حسب تقرير التنمية البشرية للبرنامج الإنمائي للأمم المتحدة *Human Development Report 1995* (New York: United Nations, 1995). ولاحتساب الجهد والوقت المصروف، وانعكاساته على الحرية الشخصية للنساء، بعضُ الأثر في أوروبا وأمريكا الشمالية أيضاً. كما يوجد انحيازٌ كبير على أساس الجنس في حالاتٍ كثيرة بالبلدان الأغنى، وذلك من حيث فرص التعليم العالي أو احتمالات الترشيح لمناصب العمل الرفيعة.

إنَّ حجمَ مشكلة الإعاقة في العالم مهولٌ حقاً. فأكثر من 600 مليون إنسان – أي حوالي عشر البشر – يعيشون بنوعٍ ما أو بآخر من الإعاقة.(*) أكثـر مـن 400 مليون من هؤلاء يعيشـون فـي البلدان الناميـة. كذلك، في العالـم النامـي، المعاقون هم في الأغلبِ الأعـم من الحالات أفقرُ الفقراء مـن حيـث الدخـل، هـذا فـوق أنَّ حاجتَهـم إلـى الدخـل أكبرُ مـن حاجة الأصحاء، للحصول على المساعدة التي تعينهم على العيش عيشةً طبيعية ومحاولة التخفيف من أثر إعاقاتِهم. ويميل اختلالُ القدرة على الكسـب، الذي يمكن تسـميتُه 'العجز عن الكسـب' 'the earning handicap'، إلى أن يقوى ويستفحلَ بـ'العجز عن التحويل' 'the conversion handicap': أي صعوبـة تحويـل الدخـول والمـوارد إلى طيـبِ عيش، بسـبب الإعاقة بالضبط.

يمكـن توضيـح أهميـة 'العجز عـن التحويل' لسـبب الإعاقة ببعض النتائج التجريبية من دراسةٍ رائدة للفقر في المملكة المتحدة أجرتْها ويبكي كوكليـس Wiebke Kuklys، فـي أطروحةٍ لافتة أتمتْهـا بجامعة كامبريدج قبيـل وفاتهـا المبكـرة بالسـرطان: وقد نُشـر العمـل لاحقاً في كتـاب.(**) وجـدتْ كوكليـس أن 17,9 فـي المائة من الأفراد كانوا يعيشـون في أسـرٍ دخلُها تحت خط الفقر. فإذا نقلنا محلَ الاهتمام إلى الأفراد الذين يعيشون في أُسَرٍ أحدُ أفرادها معاق، ارتفعت نسبة الأفراد الذين يعيشون تحت خط الفقر إلى 23,1 في المائة. تعكس فجوة الـ 5 في المائة هذه إلى حدٍ بعيد ارتباطَ العجز عن الكسب بالإعاقة ورعاية المعاق. فإذا أدخلنا الآن العجزَ عن التحويل في الحسبان، وكذا الحاجةَ إلى مزيدِ دخل للتخفيف من ضراء الإعاقة، قفزت نسـبة الأفراد [الذين يعيشـون تحت خط الفقر] في الأُسَـر

(*) هذه تقديرات البنك الدولي.

(**) Wiebke Kuklys, *Amartya Sen's Capability Approach: Theoretical Insights and Empirical Applications* (New York: Springer-Verlag, 2005).

التي أحدُ أفرادها معاق إلى 47,4 في المائة، بزيادة 20 في المائة عن نسبة الأفراد الذين يعيشون تحت خط الفقر (17,9 في المائة) من إجمالي عدد السكان. وإذا نظرنا إلى الصورة النسبية بطريقةٍ أخرى، فإنَّ ربع زيادة الـ 20 في المائة هذه في ضراء الفقر التي أصابت الأشخاص الذين يعيشون في أُسَرٍ أحدُ أفرادها معاق يمكن إرجاعه إلى حالةٍ من العجز عن الكسب وثلاثةَ الأرباع الباقية إلى حالةٍ من العجز عن التحويل (وهي المسألة المركزية التي تَمِيز مقاربةَ القدرة عن مقاربة الوارد والموارد).

إنَّ فهمَ المتطلباتِ الأخلاقية والسياسية للإعاقة مهم ليس لأنها ضراءُ بشرية واسعةُ الانتشار فحسب، بل لأن كثيراً من النتائج المأساوية للإعاقة يمكن التغلبُ عليها بصورةٍ ملحوظة بمساعدةٍ مجتمعية عازمة وتدخلٍ خلاق. يمكن أن يكونَ لسياسات معالجة الإعاقة ملعبٌ واسع، ويشمل ذلك من ناحية تخفيفَ آثار الإعاقة، وبرامجَ لتجنب تطور الإعاقة من ناحيةٍ أخرى. فمن المهم للغاية إدراكُ أنَّ كثيراً من الإعاقات يمكن تجنبُه، وكثيرٌ منها يمكن الحدُ من غائلته وتقليصُ معدلِ حدوثه.

بالفعل، ليس إلا نسبةٌ متوسطة نوعاً ما من الـ 600 مليون معاق في العالم كُتِبت عليهمُ الإعاقةُ وهم أجنة أو حتى بالولادة. فمثلاً، يمكن سوءُ تغذيةِ الأم أو نقصُ تغذيةِ الطفل أن يجعلَه أكثرَ عرضةً للأمراض والعاهات. وقد يأتي العمى من أمراضٍ مرتبطةٍ بالعدوى ونقصِ المياه النظيفة، وتأتي إعاقاتٌ أخرى من آثار شلل الأطفال أو الحصبة أو الإيدز ومن حوادث الطرق وإصابات العمل. زد إلى ذلك الألغامَ المبعثرة في مناطق الاضطراب في العالم، التي تشوه وتقتل الناس، لاسيما الأطفال. يجب أن يشتملَ التدخلُ المجتمعي لمحاربة الإعاقة الوقاية والتدابير العلاجية والتسكينَ معاً. وإذا كان لمتطلبات العدل أن تعطيَ أولويةً لرفع الظلم الواضح (كما أقول في هذا الكتاب) بدل التركيز على البحث الطويل عن المجتمع العادل تماماً، عندئذٍ لا يمكن إلا أن تكونَ الوقايةُ من الإعاقة

وتخفيفُ آثارها مسألةً مركزية في مشروع إعلاء العدالة.

وبالنظر إلى ما يمكن إنجازُه بالتدخل الذكي والإنساني، يدهشك خمولُ أغلب المجتمعات ورضاها عن نفسها أمام كلِ هذا الاختلال السائد في تحمل عبء الإعاقة. يلعب التفكير المحافظ هاهنا دوراً مهماً ويغذي هذا الخمول. ويَحول كذلك التركيزُ، خصوصاً، على توزيع الدخل كمؤشرٍ أساسي إلى العدالة التوزيعية دون فهمِ مأزق الإعاقة ومضامينِها الأخلاقية والسياسية في التحليل الاجتماعي. حتى الاستخدامُ المستمر للآراء القائمة على الدخل في الفقر (كالاستدعاء المتكرر لأعداد الناس الذين يعيشون بأقل من دولار أو دولارين من الدخل في اليوم – كما يطيب خاصةً للمنظمات الدولية أن تفعل) يمكن أن يحرفَ الاهتمامَ بعيداً عن الأبعاد الكاملة لقسوة الحرمان الاجتماعي، التي تضيف إعاقةَ التحويل إلى العجز عن الكسب؛ ضُراً إلى ضُر. فالـ 600 مليون معاق في العالم ليسوا مبتلين بتدني الدخل فحسب. فقد قُضيَ على حريتهم في العيش الكريم بطرقٍ مختلفة، تعمل منفردةً ومجتمعة على وضعهم في فك خطرٍ داهم.

استخدامُ راولز السلعَ الأولية

بالنظر إلى أهمية المسافة بين القدرات والموارد، لِما تقدَم شرحُه مِن أسباب، يصعب على المرء ألا يشكَ في مبدأ التفاوت لجون راولز الذي يركِّز كلياً على السلع الأولية في الحكم على المسائل التوزيعية في 'مبدئيْ العدالة' اللذين وَضَع للبِنيةِ المؤسسيةِ للمجتمع. لا يعكس هذا التباعد، على أهميته، بالطبع غيابَ شاغلِ الحرية الأساسية عن فكر راولز – وهي نقطةٌ أشرتُ إليها آنفاً في هذا الكتاب. وبالرغم من تركيز مبدئيْ راولز للعدالة على السلع الأولية، فإنه يولي اهتماماً في موضعٍ آخر للحاجة إلى تصحيح تركيز الموارد هذا للتعامل بشكلٍ أفضل مع الحرية الحقيقية

للناس. ويظهر تعاطفُ راولز العميق مع المحرومين كثيراً في كتاباته.

فـي الحقيقـة، يوصـي راولـز بتصحيحـاتٍ نوعيـة لــ 'الاحتياجات الخاصـة'، كالعجـز والإعاقـة، بالرغـم مـن أن هـذا ليس جزءاً مـن مبدأيه للعدالـة. لا تأتـي هـذه التصحيحـات بإقامة'البنيـة المؤسسـية الأوليـة' للمجتمـع فـي 'المرحلـة الدسـتورية'، لكنْ كشـيءٍ ينبغـي أن يظهرَ لاحقاً في اسـتخدام المؤسسـات المنشـأةِ على هذا النحو، لاسـيما في 'المرحلة التشـريعية'. وهـذا مـا يوضح الأبعادَ الكاملة لدافع راولز، والسـؤالُ الذي يجـب أن يُطـرَح هو ما إذا كانت هذه طريقةً لتقويم العمى الجزئي لمنظور الموارد والسلع الأولية في مبدئي راولز للعدالة.

في المكانة الرفيعة التي أولاها راولز لقياس السلع الأولية، هناك إقلالٌ من شـأن حقيقةِ أنَ اختلافَ الناس، لأسـبابٍ تتعلق بسـماتهم الشـخصية، أو تأثيـراتِ البيئات الفيزيائية والاجتماعية، أو من خلال الحرمان النسـبي (عندما تعتمد المنافع المطلقة للشـخص على مكانته النسـبية بالمقارنة مع الآخرين)، قد يؤدي إلى اختلافٍ واسع في فرصهم لتحويل الموارد العامة (كالدخل والثروة) إلى قدرات - أي ما يسـتطيعون أو لا يسـتطيعون فعله في الواقع. والتفاوتات في فرص التحويل ليسـت ما يمكن اعتبارُه مسـألةَ 'احتياجاتٍ خاصة' وحسب، بل تعكس تفاوتاتٍ منتشرة - كبيرةً وصغيرةً ومتوسطة - في الحالة البشرية وفي الظروف الاجتماعية ذات الصلة.

فراولـز يتحـدث بالفعـل عـن النشـوء المحتمـل لتدابيرَ خاصـة لتلبية 'الاحتياجـات الخاصـة' (للمكفوفيـن، مثـلاً، أو ذوي الإعاقـات الأخـرى الظاهـرة)، وذلك في مرحلةٍ لاحقة من سـيناريو السـيرِ إلـى المجتمع العادلِ عنـده. ويـدل هـذا على قلقـه العميق مـن الإعاقة، لكـنَّ الطريقـةَ التي يعالج بها هذه المشـكلة المتفشـية كانت محدودة الأثر كثيراً. أولاً، لا تحدث هذه التصحيحات، إنْ حصلت، إلا بعد إقامة البنية المؤسسية الأولية على 'مبدئيْ عدالـة' عنـده - أي أن طبيعةَ هذه المؤسسـات لا تتأثـر على الإطلاق بهكذا

'احتياجاتٍ خاصة' (حيث السلعُ الأولية كالدخل والثروة هي الأهم في إقامة القاعدة المؤسسية للتعامل مع المسائل التوزيعية، من خلال مبدأ التفاوت).

ثانياً، حتى في مرحلةٍ لاحقة، عندما تؤخذ 'الاحتياجات الخاصة' في الحسبان، لا نجد عند راولز محاولةً لمواجهة التفاوتات السائدة في فرص التحويل بين مختلف الناس. من المهم الالتفات، بالطبع، إلى المعاقين ذوي الإعاقة البائنة (كالمكفوفين)، لكنَّ التفاوتات، وبطرقٍ عدة (ما يتعلق، مثلاً، بكون البعض أكثرَ عُرضةً للمرض من سواه، وبعضِ البيئات الوبائية أسوأ من بعضها الآخر، واختلافِ مستويات وأنواع الإعاقة البدنية والذهنية، الخ)، تجعل التركيزَ المعلوماتي على الوظائف functionings والقدرات capabilities أساسياً للتفكير في الترتيبات والتبلورات الاجتماعية: في إقامة البنية التحتية المؤسسية والتحققِ من أنها تعمل جيداً وتستخدم التفكيرَ الإنساني المتعاطف بقدرٍ وافٍ، الأمرين معاً.

وأعتقد أنَّ لدى راولز كذلك دوافعُ إلى الاهتمام بالإنصاف في توزيع الحرية والقدرات، لكنه بتأسيس مبدأيْه في العدالة على المنظور المعلوماتي للسلع الأولية في مبدأ التفاوت، يجعل تحديدَ 'المؤسسات الصحيحة' للإنصاف التوزيعي منوطاً بالسلع الأولية وحدَها كمصدرٍ للتوجيه المؤسسي الأولي، وهذا وجهُ قصور لا يترك لاهتمامه بالقدرات كبيرَ أثر في المرحلة المؤسَسية التي يُعنى بها مبدآه في العدالة عنايةً مباشرة.

أوجه الابتعاد عن النظرية الراولزية

خلافاً لتركيز راولز على المؤسسية المافوقية، لا تسير مقاربةُ هذا الكتاب إلى العدالة على سيناريو بمراحلَ وأولويات لنشر المجتمع العادل تماماً. وبتركيزها على تعزيز العدالة من خلال التغييرات المؤسسية وغير المؤسسية، لا تهبط المقاربةُ هنا بالتالي بمسألة التحويل والقدرات إلى مكانةٍ من الدرجة الثانية أو نحو ذلك، تُناقَش وتُدرَس لاحقاً. ففهمُ طبيعةِ

ومصادرِ الحرمان من القدرة ومصادرِ التفاوت ذو أهميةٍ مركزيةٍ بالفعل لرفع المظالم الواضحة التي يمكن تحديدُها بالنقاش العام، وقدرٍ لا بأس به من الاتفاق الجزئي.(*)

وقد كانت للمقاربة الراولزية كذلك تأثيراتٌ واسعة خارج مجالها كما قال ذلك راولز نفسُه، إذ كانت نمطَ تفكيرٍ في العدالة سائداً إلى حدٍ بعيد في الفلسفة الأخلاقية والسياسية المعاصرة. فمثلاً، واصل أولئك الذين حاولوا استبقاءَ الأساس العقد-اجتماعي الراولزي بطرح نظريةٍ جديدة في العدالة - أكثرَ طموحاً - تشمل العالمَ كلَه (ومجالُ هكذا 'نظرية عالمية في العدالة' 'cosmopolitan theory of justice' أوسعُ بكثير من مجال مقاربة راولز التي تتناول البلدانَ بلداً بلداً) البحثَ عن ترتيبٍ كامل للأحكام التوزيعية اللازمة للعدالة المؤسسية المافوقية في العالم أجمع.(**) فلا غرابة في أن لا يرضى هؤلاء المنظِّرون بالترتيب الجزئي غير الكامل القائم على القدرات، كما قال توماس پوجي، فهناك مطالبةٌ بأكثر بكثير من 'مجرد تصنيفٍ ترتيبي جزئي' 'merely a partial ordinal'

(*) بالطبع، لا أقصد ببحث محدودياتِ التركيز على مؤشر السلع الأولية في صوغ مبدئيْ العدالة في مقاربة راولز العامة الإيحاءَ بأن كلَ شيء سيكون على ما يرام في مقاربة المؤسسية المافوقية بنقل محل التركيز [المعلوماتي] من السلع الأولية إلى القدرات، هكذا بشكلٍ مباشر. ذلك لأن الصعوبات الجدية الناشئة عن التوجه المافوقي عند راولز بدل التوجه النسبي وعن التركيز المؤسسي الصرف في مبدأيْه للعدالة، كما بيَّنا آنفاً، ستظل قائمة بصرف النظر عن محل التركيز المعلوماتي المستخدَم في تقييم شواغله التوزيعية. أريد أن أقول هنا إنه فضلاً عن المشكلات العامة للاعتماد على المقاربة المؤسسية المافوقية، ينال من مقاربة راولز كذلك تركيزُها على السلع الأولية في معالجة المسائل المؤسسية في مبدئيْ العدالة.

(**) قدم توماس پوجي إسهاماتٍ مهمة في هذا الاتجاه؛ انظر على وجه الخصوص كتابَه Thomas Pogge, *World Poverty and Human Rights: Cosmopolitan Responsibilities and Reforms* (Cambridge: Polity Press, 2002; 2nd edn, 2008).

ranking' ذاك الـذي يَلـزم لاسـتنباط 'كيفيـة تصميم ترتيبٍ مؤسسـي'.(*) أتمنـى التوفيـق لبُنـاة مجموعة المؤسسـات العادلة مافوقيـاً للعالم أجمع، لكنْ عند أولئك المستعدين، على الأقل في الوقت الحاضر، للتركيز على الحد من المظالم السافرة التي ابتُليَ بها العالم أيما ابتلاء، يمكن أن تكونَ لـ'مجردِ' تصنيفٍ جزئي صلةٌ أساسية في الواقع بنظرية العدالة.(**)

أسـلِّم بأن المسـألةَ المركزية ليسـت ما إذا كان لمقاربةٍ ما باعٌ شامل فـي قدرتهـا على المقارنة بين أي بديلين، بـل ما إذا كانت المقارنات التي تستطيع عملَها موجَهةً ومعقلَنة بالشكل المناسب. تضعنا مقارناتُ الحريات والقـدرات فـي المـكان الصحيح، وما ينبغي لنا أن نغـادرَ هذا المكان إلى مكانٍ آخر مفتونين بجاذبية الترتيب الكامل (مأخوذاً بصفةٍ مسـتقلة بمعنى ما الشيء الذي يستطيع ترتيبَه ترتيباً كاملاً).

تكمـن ميـزةُ منظـور القدرة علـى منظور المـورد في صلتـه وأهميتِه الجوهريـة، وليـس في أي وعـدٍ بتقديم ترتيبٍ كامـل. بالفعل، فكما قالت إليزابيث أندرسـون وقولها مُقنِع، 'مِقياسُ القدرة أجدرُ من مقياس المورد لأنـه يركـز على الغايات لا على الوسـائل، ويسـتطيع معالجـةَ التمييز ضد المعاقين، وهو أكثرُ حساسـيةً للتفاوتات الفردية في الوظيفة functioning بمـا لهـا مـن مضمـونٍ ديمقراطي، ومناسـبٌ جـداً كدليل للتقديـم العادل للخدمات العامة، لاسيما في الصحة والتعليم'.(***)

(*) Thomas Pogge, 'A Critique of the Capability Approach', in Harry Brighouse and Ingrid Robeyns (eds), *Measuring Justice: Primary Goods and Capabilities* (Cambridge: Cambridge University Press, forthcoming).

(**) نوقشت هذه المسألة في الفصول 1-4.

(***) Elizabeth Anderson, 'Justifying the Capabilities Approach to Justice', in Brighouse and Robeyns (eds) *Measuring Justice: Primary Goods and Capabilities* (forthcoming). On related issues, see also her 'What Is the Point of Equality?' *Ethics*, 109 (1999).

دفوركِن والمساواة في الموارد

فـي حيـن يسـتخدم راولـز منظورَ المـوارد فـي مبدأيْـه للعدالة من خلال مؤشـر السـلع الأولية، متجاهلاً عملياً ما في التحويل بين الموارد والقدرات مِن تفاوت، يفسـح اسـتخدامُ رونالد دفوركِـن منظورَ الموارد فـي المجال صراحةً لِلَحـظ هذه التفاوتات من خلال التفكير ذي التوجه السوقِي البارع، لاسيما استخدام سوقٍ أصليةٍ متخيَلة للتأمين من إعاقات التحويـل. وهـو يَفترض في تجربته الفكرية أنَّ الناس، وقد ضُرِبَ عليهم حجـابُ جهـل كالـذي ضُـرِبَ عليهـم في الوضـع الأصلي عنـد راولز، يدخلـون هذه السـوق الافتراضيـة، التي تبيع لهم بوالـصَ تأمين مِن هذه الإعاقـات. وبالرغـم مِن أنَّ أحداً لا يدري، في هذا الوضع المتخيَل، مَن الـذي سـيصاب، ربما، بهـذه الإعاقة أو تلك، فإنهم يشـترون جميعاً هذا التأميـن مـن الشـدائد المحتمَلة، و('مِن ثَـم'، إنْ صح التعبير،) يسـتطيع الذين ينتهي بهم الأمر إلى الإعاقة المطالبةَ بتعويضهم المحدد في أسواق التأميـن، فيحصلـون بذلك على مواردَ من أنواعِ أخرى كتعويض. يسـتند ذلـك، كمـا يقـول دفوركِن، إلى ما يعتبره 'مسـاواةً حقيقية فـي الموارد'، بقدر ما يستطاع أن يُطالَ مِن العدل.

هـذا طـرحٌ مهم وعبقريٌ جداً لا شـك في ذلك (مِـن معرفتي بقدرة رونالد دفوركين العقليةِ المدهشة إذ كنتُ قد درَّستُ وإياه صفاً بأكسفورد مـدةَ عشـرة أعـوام، ومـا كنـتُ، بالطبـع لأتوقعَ منه أقـلَ من ذلـك). لكنَّ دفوركِـن، بعـد مسـاهمته الألمعيـةِ تلك في تخيُل سـوقٍ افتراضيـةٍ ممكنة [للتأميـن مـن الإعاقـة]، يبـدو كأنه يمضي مباشـرةً إلى 'الانصـراف' نوعاً مـا عن ذلك البرنامج، الموجَه تحديـداً إلى خائبي الأمل بالمقاربة القائمة على القدرة.(*) وهو يزعم كذلك أنَّ المسـاواة في القدرة تَعدل في الواقع

(*) أظـن أنـه يفتـرض بـي أن أشـعرَ بالفخـر أن أدعَ الآخريـن يعتبروننـي حقـاً المدافعَ الأول عـن مقاربـةِ القـدرات التي يعتبرها دفوركِن أقلَ من مُرضية. انظر ,Dworkin

المساواةَ في صلاح الحال، وهذه (في رأيه) نظرةٌ غيرُ صائبة إلى المساواة، إذ لا يعود بيننا في هذه الحال في الحقيقة فرق (ولا فائدة ترجى [بالتالي] من اتباع مقاربة القدرة).

بالرغم من إعجابي الشديد بعمل رونالد دڤوركِن، لا أملك إلا أن أعبرَ عن حيرتي مِن أين أبدأ في تحليل الغلط في قوله بخلاف مقاربة القدرة. أولاً (دعني أبدأ بنقطةٍ ثانويةٍ جداً لإزاحتها من الدرب)، حتى لو كانت مقاربةُ القدرة تَعدِل المساواةَ في القدرة على الترفُه، ليس هذا والمساواة في الرفاهة سواء.(*) (وقد شرحتُ هذا الفرق بين القدرة والفعل في الفصل السابق.) لكنْ، وهذا أهم، يجب أن يكونَ قد اتضح من كلامي عن منظور القدرة من بداية طرحي إياه أني لا أحاجُّ بالمساواة في الرفاهة ولا في القدرة على نيْلِها.(**)

Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000), pp. 65–119. See also his 'Sovereign Virtue Revisited', *Ethics*, 113 (2002).

(*) فمثلا، ما ينبغي الخلط بين الاتباع الفعلي لأنماط حياةٍ مسرفة، لا يريد دڤوركِن دعمَها، وبين القدرة على الانغماس في هذه الأنماط - وهي قدرةٌ يشترك فيها البعض ولا يستخدمونها بالفعل.

(**) طرحتُ منظورَ القدرة في محاضرة تانر حول استخدام القدرة، التي نُشرت تحت عنوان 'المساواة في أي شيء؟' ('Equality of What?' in S. McMurrin (ed.), *Tanner Lectures on Human Values*, vol. I (Cambridge: Cambridge University Press, 1980))، لا على تباين وحسب مع تركيز راولز على السلع الأولية بل كخصم - وناقد لأي مقاربةٍ قائمة على الرفاهية أيضاً. لا يعلق دڤوركِن على هذا الطرح في ورقته الأولى حول المساواة في الموارد: 'What Is Equality?: Part 1: Equality of Welfare', and 'What Is Equality? Part 2: Equality of Resources', *Philosophy and Public Affairs*, 10 (1981)، وكانت أولَ إشارة إليها، على حد علمي (إنْ لم أنسَ شيئاً) في Dworkin' *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000).

ثانياً، إذا كانت المساواة في الموارد لا تختلف عن المساواة في القدرة والحرية الأساسية، لِمَ يكون أهمَ من الوجهة المعيارية التفكيرُ في الأولى منه في الثانية، فما المواردُ إلا وسائلُ لغاياتٍ أخرى وتأتي أهميتُها النفعية من كونها كذلك وسائل؟ وبما أنها 'مفيدةٌ وحسب لشيءٍ آخر' (كما قال أرسطو)، وبما أن مغزى المساواة في الموارد يكمن في النهاية في 'شيءٍ آخر'، لِمَ لا نضع المساواةَ في الموارد في مكانها [المناسب] كطريقةٍ للحصول على المساواة في القدرة على الاختيار - إذا كان الارتباط بين الاثنين قائماً فعلاً؟

ما من صعوبةٍ رياضيةٍ كبيرة، بالطبع، في التفكير في شيء يمكن اعتبارُه غاية (كمنفعةٍ أو قدرة) بدلالة مقاديرَ 'مكافئة' من شيءٍ آخر (كواردٍ أو مورد) يعمل كوسيلةٍ لتحقيق تلك الغاية، طالما أن هذه الأخيرة شديدةُ النفع بما فيه الكفاية لتتيحَ لنا الوصولَ إلى أي مستوى معيَّن من الأولى. وقد استُخدِمت تقنيةُ التحليل هذه كثيراً في النظرية الاقتصادية، التي تُعنَى خاصةً بتحليل المنفعة، للتعبير عن هذه الأخيرة لا بشكلٍ مباشر بل بدلالة الدخول المكافئة (المسماة غالباً 'المنفعة غير المباشرة' 'indirect utility'). يمكن أن تتطابقَ المساواة في القدرة ومساواة دفوركِن في الموارد، التي يمكن اعتبارُها بهذا المعنى 'قدرةً غير مباشرة'، إذا وفقط إذا عملت أسواق التأمين [الافتراضية] بحيث يحصل الجميع على القدرة نفسِها تقريباً بحسب صيغة دفوركِن للمساواة في الموارد. لكنْ ما المثير إذن في مجرد الإنجاز النفعي (فـ'الكل متساوون في الموارد - يا سلام!')، بدل المهم فعلاً (أن يكونوا متساويين في الحرية الأساسية والقدرة)؟

ثالثاً، قد لا يحصل التطابقُ في الواقع، لأن أسواقَ التأمين تتعامل مع بعض الأشياء بأسهلَ مما تتعامل مع بعضها الآخر. فبعضُ أسباب إعاقة القدرة تنشأ لا من خصائصَ شخصية (كالعجز)، بل من خصائصَ ارتباطية بيئية (كأن يعانيَ المرءُ مثلاً من حرمانٍ نسبي، كذاك الذي تحدث عنه أولَ

ما تحدث آدم سميث في كتابه ثروة الأمم). من السهل معرفة لِمَ يصعب التوفيق بين سوق التأمين من هكذا خصائص لا شخصية وبين أسواق التأمين التي تتعامل مع زبائنَ أشخاص.(*)

وثمة سببٌ آخرُ لاحتمال هذا التنافر، ففي حين أن تقييمَ ما بين الأشخاص مِن تفاوت في درجات الحرمان هو موضوعُ النقاش العام لمقاربتي، يُترَك ذلك التقييمُ في أسواق تأمين دڤوركِن لمشغلينَ صغار. ففي منظومة دڤوركِن، الذي يحدد أسعارَ السوق ومستوياتِ التعويض لمختلف أنواع التأمين هو التفاعلُ المتبادل بين مختلف تقييمات الأفراد. فالسوق في منظومة دڤوركِن هو المكلَّف بعمل التقييم وقد يتطلَّب هذا في الواقع إشراكَ الجمهور في التفكير ومناقشةً تفاعلية.

رابعاً، ينصبُّ تركيزُ دڤوركِن، كما في المقاربات المؤسساتية المافوقية الأخرى، على الحصول (بضربةٍ واحدة) على مؤسساتٍ عادلةٍ تماماً. لكنْ في التعامل مع مهمة إعلاء العدل من خلال رفع حالات الظلم الفادح، وحتى عندما لا يكون هناك أمل في التوصل إلى مؤسساتٍ عادلةٍ تماماً (أو حتى إلى أي اتفاق حول ماهية هذه المؤسسات)، يظل ثمة متسعٌ كبير لاستخدام ما سمي باستهانة 'مجرد تصنيفٍ ترتيبي جزئي'. وإنَّ سوقَ التأمين الافتراضية من الإعاقة في الصيغة الدڤوركِنية لا تزعم حتى أنها تأخذنا إلى طرقٍ ووسائلَ لإعلاء العدل، وذلك لتركيزها الحصري على تمرين العدالة المافوقية التخيلي.

خامساً، لا يماري دڤوركِن بالمرة في وجود وفرادةِ وكفاءةِ توازنات

(*) دُرست بعضُ أسباب التباعد بين المساواة في الموارد والمساواة في القدرة، ومِن بين مَن درسها Andrew William, 'Dworkin on Capability', *Ethics*, 113 (2002), and Roland Pierik and Ingrid Robeyns, 'Resources versus Capabilities: Social Endowments in Egalitarian Theory', *Political Studies*, .55 (2007)

السوق التنافسية تماماً، التي يحتاج إليها في سرده المؤسسي. وكلُّ ذلك مفترَض، دون كبيرِ جهد لإثباته، بالرغم مما نَعلمه من الصعوبات الكبيرة التي تنطوي عليها هذه الافتراضات، كما أظهر ذلك نصفُ قرن من البحث في نظرية 'التوازن العام' 'general equilibrium' [تلك التي تعالج العلاقة بين الإنتاج والتوزيع والاستهلاك في الاقتصاد الكلي]. بالفعل، يوجد كثير من العوامل الإشكالية في أسواق التأمين خاصة، كتلك التي تتعلق بالمحدوديات المعلوماتية (لاسيما المعلومات اللامتناظرة asymmetric information)، ودور السلع العامة، وتخفيضات الحجم، وغيرها من المعيقات.(*)

ومِن أسف أن نجدَ أصوليةً مؤسسية في مقاربة دڤوركِن، وبعضَ البراءة في افتراضه أننا ما أن نتفقَ على بعض قواعد إعادة توزيع موارد التأمين حتى يصبحَ في وسعنا التغاضي عن النتائج الفعلية والقدرات الحقيقية التي يتمتع بها الأفراد المختلفون. إذ يُفترَض أن تُترَكَ الحرياتُ والنتائجُ الفعلية في الأيدي الأمينة للخيار المؤسسي من خلال الأسواق الافتراضية، دون الاضطرار بتاتاً إلى تقييم التطابق بين ما توقعه الناس وبين ما حصل فعلاً. ويُفترض [كذلك] أن تعملَ أسواق التأمين بنجاح من البداية – دون مفاجآت ولا إعادات ولا مناقشات حول ما كان يؤمَل وما ظهر فعلاً.

إذا كان لأداة دڤوركِن العبقريةِ هذه، أسواقِ التأمين التخيلية، مِن

(*) انظر Kenneth Arrow and Frank Hahn, *General Competitive Analysis* (San Francisco, CA: Holden-Day, 1971; Amsterdam: North-Holland, 1979); George Akerlof, 'The Market for "Lemons": Quality Uncertainty and the Market Mechanism', *Quarterly Journal of Economics*, 84 (1970); Joseph Stiglitz and M. E. Rothschild, 'Equilibrium in Competitive Insurance Markets', *Quarterly Journal of Economics*, 90(1976) بين إسهاماتٍ أخرى كثيرة في هذا الموضوع.

فائدة فلن تكونَ في ما زُعِم أنها تشكل نظريةً جديدةً وصالحة في العدالة التوزيعية. فالمساواة في الموارد على طريقة دفوركِن لا تبلغ أن تكونَ بديلاً لمقاربة القدرة، لكنها يمكن أن تنفعَ كطريقةٍ - مِن الطرق (*) - لفهم كيف يمكن التفكيرُ في تعويض الإعاقات بدلالة تحويلات الدخل. وفي هذا الميدان الصعب، نرضى بأي مساعدة يمكن أن تأتيَ لنا بها التجاربُ الفكرية، طالما أنها لا تدعي أن لديها قدرةً خارقة كوسيطٍ مؤسسي.

وكما بيَّنا آنفاً (لاسيما في الفصل 3)، فإنّ إعلاءَ العدل ورفعَ الظلم يتطلبان مشاركةً في الخيار المؤسسي (الذي يتعلق بين ما يتعلق به بالدخول الخاصة والسلع العامة)، وضبطاً سلوكياً وإجراءاتٍ لتصحيح الترتيبات الاجتماعية تقوم على المناقشة العامة لما وُعِد بإنجازه، وكيف تُنجِز المؤسسات فعلاً، وكيف يمكن تحسينُ الأمور. ولن يكونَ هناك انصراف إلى إغلاق باب التفكير التفاعلي العام، وركونٌ إلى الفضائل الموعودة للخيار المؤسسي الحاسم القائم على السوق. فالدورُ الاجتماعي للمؤسسات، بما في ذلك المتخيَلة منها، أكثرُ تعقيداً من ذلك.

(*) من البدائل المهمة لإعطاء المعاق دخلاً خاصاً إضافياً، هو بالطبع، توفيرُ خدماتٍ اجتماعيةٍ مجانيةٍ أو مدعومةٍ له، وهذا هو الشائع عملياً - وهي طريقةٌ مركزية في 'دولة الرفاهية' بأوروبا. هكذا يجري، مثلاً، في خدمة الصحة الوطنية، بدل إعطاء المرضى دخلاً إضافياً لدفع كلفة تغطية احتياجاتهم الطبية.

13
السعادة وصلاح الحال والقدرات

بمـا أن علـمَ الاقتصاد يُفترض أن يكـونَ مهنتي، دع عنك ما صنعت بغرامي بالفلسـفة، أستطيع كذلك اسـتهلالَ الحديث بالاعتراف بأن علاقةَ مـا بيـن هـذه المهنـة ومنظـور السـعادة لم تكـن على ما يـرام. فكثيـراً ما يوصـف علـم الاقتصاد بـ'العلم الكئيب' 'the dismal science'، على حد تعبيـر تومـاس كارليل. وغالباً ما يُنظر إلـى علماء الاقتصاد كأناسٍ فظيعين يفسـدون بهجـةَ الآخريـن يبتغـون طمـسَ الشـعور الطبيعـي لـدى الناس بالسـرور والأنس ببعضهم البعض وذلك باختراع نوعٍ من النظام المعرفي الاقتصـادي. بالفعل، فقد جعل إدموند كليريهو بنتلي [الروائيُ الإنجليزي الفَكِـه] الكتابـاتِ الاقتصاديـةَ للنفعـي الكبيـر، جـون سـتيوارت ميل، في صندوق الاقتصاد السياسي الكئيب – الذي لا بهجةَ فيه ولا ود:

جون سـتيوارت مِيل
بـجَـمٍّ عـــزمٍ ومَـيْـل
محـا طبـعَ الأناسـي
وخَطَّ 'الاقتصاد السياسي'

John Stuart Mill,
By a mighty effort of will,
Overcame his natural bonhomie,
And wrote the 'Principles of Political Economy'

فهل الاقتصادُ حقاً عدوُ السـعادة والأنس إلى حدٍ يوجب محوَ طبعِ الأناسي لدرس الاقتصاد السياسي؟

بالطبـع، لا يمكـن أن يُشَـك فـي أن موضوعَ علم الاقتصـاد غالباً ما يكـون كالحـاً وباعثاً جـداً على الكآبة فـي بعض الأحيان، بـل قد يصعب علـى المرء كثيراً ألا يغتمَ لدراسـة الجـوع أو الفقر، مثلاً، أو لمحاولة فهم أسباب وآثار البطالة المدمرة أو العوزِ الرهيب. لكنْ هكذا ينبغي أن يكون:

فالبهجة بحد ذاتها لا تساعد كثيراً على تحليل البطالة، مثلاً، أو الفقر أو المجاعة.

لكنْ ماذا عن علم الاقتصاد عموماً، الذي يغطي كثيراً من المسائل المختلفة ليست كلُها تبعث على الاضطراب الشديد؟ وهل يوصلنا إلى أي مكان إدراجُ منظور السعادة perspective of happiness والاعترافُ بأهمية الحياة البشرية وبالتالي السياسة الاقتصادية الجيدة؟ تلك هي المسألة الأولى التي أتناولها في هذا الفصل.

أما المسألة الثانية فهي، ما مقدارُ كفاية منظور السعادة في الحكم على صلاح حال well-being الشخص أو صالِحِه advantage؟ قد نخطئ في غمط السعادة حقَها من الأهمية، أو المبالغةِ في تقدير هذه الأهمية في الحكم على صلاح حال الناس، أو في التعامي عن نواحي القصور في اعتبار السعادة الأساسَ الأهم - أو الأوحد - لتقييم العدالة الاجتماعية أو الرفاه الاجتماعي. ومن المهم، فضلاً عن دراسة ما بين السعادة وصلاح الحال من صلات، أن نسألَ كيف ترتبط السعادة بمنظور الحرية والقدرة. وبما أنني كنتُ حتى الآن أناقش أهميةَ القدرة، فمن المهم [عندي] معاينةُ مدى التباعد بين منظور السعادة ومنظور القدرة.

أما المسألة الثالثة، فهي ما وجه الصلة بين قدرة وصلاح حال الشخص؟ هل يؤدي توسيعُ القدرة دوماً إلى تحسين الحال؟ وإلا، فبأي معنى تكون القدرة مؤشراً إلى 'صالح' أو 'فائدة' الشخص [تقدمِه أو تأخرِه]؟

سأتناول الآن هذه المسائل، لكني أود قبل ذلك أن أناقشَ حقيقةَ أن صلةَ القدرة ليس مقتصرةً على دورها في إعلامنا بمنافع الشخص (ففي هذا الدور تتنافس القدرة مع السعادة)، لأنها تحمل كذلك مضامينَ تتعلق بواجبات والتزامات الشخص، في منظورٍ واحد على الأقل. وكما سبقت الإشارة إليه، القدرة كذلك نوعٌ من القوة، كما لا تكون السعادة. فما أهمية

مضامين هذا التباين للفلسفة الأخلاقية والسياسية عموماً ونظرية العدالة خصوصاً؟

السعادة والقدرة والواجبات

تتعلق المسألة هنا بمسؤولية القوة المؤثرة effective power، التي بيَّنتُ آنفاً، في الفصل 9 ('تعدد مسارات التفكير المحايد'). فبخلاف الحجة العقد-اجتماعية، لا تنشأ، في خط التفكير هذا، مسؤوليةُ أو ينشأ واجبُ القوةِ المؤثرة في عمل شيء مِن تبادلية المصالح المشتركة في التعاون، أو من الالتزام المبرم في عقدٍ اجتماعيٍ ما. بل تستند تلك المسؤولية أو يستند ذلك الواجب إلى حجة أنَّ الشخص إذا كان يمتلك قوةً على إحداث فرق يرى أنه سيحد من الظلم في العالم، عندئذٍ ستكون هناك حجةٌ قوية ومقنعة لقيامه بذلك (دون الاضطرار إلى إلباس كل ذلك نوعاً من الفائدة المتخيَلِ تحصيلُها من الحصافة في تمرينِ تعاونٍ مفترض). وقد أرجعتُ هذا الاتجاه في التفكير إلى تحليل غوتاما بوذا الواجباتِ المقترنةَ بمقدرة الشخص وقوته على التأثير (وقد ساق بوذا هذه الحجة في مجموعة المحاضرات *Sutta-Nipata*)، لكنه يظهر كذلك بأشكالٍ مختلفة في الفلسفة الأخلاقية والسياسية في كثيرٍ من البلدان، وكثيرٍ من العصور.

الحريةُ Freedom عموماً وحريةُ المشيئة [أو طلاقة القدرة] البشرية agency freedom خاصة جزءان من القوة المؤثرة التي يمتلكها الشخص، وسيكون من الخطأ اعتبارُ القدرة capability، المرتبطةِ بفكرتيْ الحريةِ هاتين، مفهومَ صالحِ بشريٍ وحسب: فهي شاغلٌ ذو أهميةٍ مركزيةٍ أيضاً لفهم واجباتنا. يُظهِر هذا الاعتبارُ تبايناً بين السعادة وبين القدرة بصفتهما مكونيْن دالَّيْن informational ingredients أساسييْن في نظرية العدالة، لأن السعادة لا تولِّد واجباتٍ كما ينبغي للقدرة أن تفعل، إذا سلَّمنا

بالحجة القائلة بمسـؤولية القوة المؤثرة. وعليه، فثَمَّ فرقٌ مهم بين صلاح الحال والسعادة من جهة، وبين الحرية والقدرة، من جهةٍ ثانية.

وللقـدرة دور فـي الأخلاق الاجتماعية والفلسـفة السياسـية يتجاوز مكانتَهـا كمنافسٍ للسـعادة وصلاح الحال كدليـلٍ إلى الصالح البشـري. وسـأقف عند هذا الحد في اتباع هذا الفرق - على الأقل بشـكلٍ مباشـر، وإنْ كان سـيَظهر فـي بيـان لِـمَ قـد لا يزداد صـلاح حال المـرء بالضرورة بنيْلِهِ حريةً أكبر. وسـأركز بدلاً من ذلك على صلة القدرة بتقييم الحالات والمنافع الشـخصية، بخلاف منظور السعادة الذي يشدد عليه علم اقتصاد الرفـاه التقليدي. فمسـألة الواجب المرتبط بالقدرة جـزءٌ مهم من المقاربة الإجمالية للعدالة التي يقدمها هذا الكتاب.

علم الاقتصاد والسعادة

كان لاقتصـاد الرفـاه welfare economics، وهـو الفـرع مـن علـم الاقتصاد الذي يُعنى بتقييم جودة الأوضاع وتقييم السياسات، تاريخٌ طويل في وضع السعادة في صميم نظام التقييم، معتبراً إياها الدليلَ الأوحد إلى صلاح حال الإنسـان وما يتمتع به مختلفُ الناس من منافع. بالفعل، فمنذ زمنٍ طويل - يزيد كثيراً عن قرن - تهيمن على اقتصاد الرفاه مقاربةٌ واحدة، هي النفعية Utilitarianism، التي طلع بها بصورتها الحديثة جيريمي بنتام، وحمـل لواءهـا علمـاءُ اقتصاد من أمثال جون سـتيوارت ميل وفرانسـيس إدجوورث وهنري سـيدجفيك وألفريد مارشال وآرثر سيسيل بيجوو، بين آخريـن من قـادة الفكر الاقتصادي. وقد أحلَّتِ السـعادةَ مكانـةً فريدةً من الأهمية في تقييم صلاح الحال والصالح البشري، وعملت بالتالي كأساسٍ للتقييـم الاجتماعـي وصنع السياسـة العامة. وقد ظلـتِ النفعيةُ مدةً طويلة جداً أشـبه بـ'نظريةٍ رسـمية' في اقتصاد الرفاه، وإنْ باتت لها الآن نظرياتٌ

منافسة كثيرة أخرى (كما حلل ذلك بألمعية جون رومر).(*)

بالفعل، بل إن جانباً كبيراً من اقتصاد الرفاه المعاصر ما يزال نفعياً إلى حدٍ بعيد، على الأقل في الشكل. ومع ذلك، كثيراً ما كان يُنظر إلى أهمية السعادة في الحياة البشرية بنوع من الإهمال في الخطاب السائد لقضايا الاقتصاد المعاصرة. وثمة أدلةٌ تجريبية جمة على أنه بالرغم من أن الناس في كثيرٍ من مناطق العالم أصبحوا أغنى من أي وقتٍ مضى وجرى المال وفيراً في أيديهم لينفقوه بالمقاييس الفعلية للإنفاق، لم يشعروا بأنهم صاروا أسعدَ كثيراً من ذي قبل. وثارت شكوكٌ فكريةٌ دامغة تؤيدها الملاحظة في الافتراض الضمني لمؤيدي النمو الاقتصادي الصرحاء الذي يقول إنه هو العلاجُ الشامل لكل الأدواء الاقتصادية، ومنها البؤس والشقاء، وذلك بطرح السؤال التالي، الذي نقتبسه حرفياً من عنوان مقال شهير بحق لريتشارد إيسترلاين: 'هل إذا رفعنا دخلَ الكل صار الكلُ أسعد؟'(**) وقد حظيت كذلك طبيعةُ وأسبابُ 'الكآبة' في حياة الناس في الاقتصادات المزدهرة باهتمام عددٍ من علماء الاقتصاد الذين كانوا مستعدين لتجاوز الافتراض الوظيفي البسيط القائل بأن مستوى

(*) انظر: John E. Roemer, *Theories of Distributive Justice* (Cambridge, MA: Harvard University Press 1996). في هذا النقد الدقيق لمختلف نظريات العدالة، يقدم رومر تقييمَه المتبصر لبعض أهم المقاربات إلى نظرية العدالة في الفلسفة السياسية المعاصرة واقتصاد الرفاه.

(**) Richard Easterlin, 'Will Raising the Income of All Increase the Happiness of All?', *Journal of Economic Behaviour and Organization*, 27 (1995). انظر أيضاً تحليلَ إيسترلاين بعيدَ الأثر للتنافر بين الدخل والسعادة، وحول طرق ووسائل زيادة السعادة، برفع مستويات الدخل وبوسائل أخرى، 'Income and Happiness: Towards a Unified Theory', *Economic Journal*, 111 (2001). See also Bernard M.S. van Praag and Ada Ferrer-i-Carbonell, *Happiness Quantified: A Satisfaction Calculus Approach* (Oxford: Oxford University Press, 2004).

المنفعـة يزداد دوماً بزيادة الدخل والثروة. وكان تحليل تيبور سيتوڤسـكي - الاقتصادي في جزءٍ منه، والعلم-اجتماعي في جزءٍ آخر - لـ'الاقتصاد الكئيب' 'the joyless economy' (وهذا عنوان كتابه الشهير) علامةً بارزة في هذا الجانب المهمل من البحث.(*)

ما مِن شيءٍ يدعو كثيراً إلى الشك في أهمية السعادة للحياة البشرية، وإنه لشيءٌ طيب أن يحظى التوترُ بين منظور الدخل ومنظور السعادة، أخيراً، باهتمامٍ أكبرَ من [منظِّري] الاتجاه السائد. وبالرغم من كثرة ما أتيح لي من فرص لمناقشـة صديقي القديم، ريتشـارد لايارد (سأتطرق إلى بعضٍ منها الآن)، لا أسـتطيع التشـديد أكثرَ مما أشـدد على الأهمية التي أُوليها لبحثه الموسَّع للمفارقة التي يقوم عليها كتابُهُ العَرِك الممتع السعادة: دروسٌ من علـمٍ حديث *Happiness: Lessons from a New Science*: 'ثمة مفارقةٌ صميمية فـي حياتنا. فأغلب الناس يريدون مزيداً من الدخل ويسـعوْن له. ومع ذلك، لم يصبحِ الناسُ في المجتمعات الغربية باغتنائها أسعد.'(**) لا تُثار الأسئلة التي تُثار هنا إلا بعد إدراك أهمية السعادة للحياة البشرية تمامَ الإدراك، بمضامينها بعيدةِ الأثر على أسـاليب العيش، ثم إدراك حقيقة أن العلاقةَ بين الدخل والسـعادة أكثرُ تعقيداً بكثير مما مال المنظِّرون لأهمية الدخل إلى افتراضه.

تتعلق هذه المسائل بالطرق الأخرى للحكم على طِيبِ عيش الناس، وأهمية الحرية في طريقة عيشنا، وما إذا كان ينبغي اعتبارُ كل هذه الشواغل الأخرى غيرَ ذاتِ أهمية، أو ثانوية أمام الفائدة، وربما نظر إليها فحسـب بدلالة دورها كمحددات - أو أدوات - لتحسين السعادة. المسألةُ المركزية هاهنا ليست أهميةَ السعادة، بل اللاأهمية المزعومة لكل ما عداها، وهو ما

(*) Tibor Scitovsky, *The Joyless Economy* (London: Oxford University Press, 1976).

(**) Richard Layard, *Happiness: Lessons from a New Science* (London and New York: Penguin, 2005), p. 3.

يبدو أن كثيراً من القائلين بمنظور السعادة يلحون عليه.

سَعة وضيق السعادة

يصعب إنكارُ أنَّ السعادةَ مهمةٌ للغاية وأنَّ لدينا سبباً وجيهاً جداً لمحاولة زيادة سعادة الناس، بما في ذلك سعادتنا نحن. ولعل ريتشارد لايارد قد بخسنا شيئاً يسيراً من قدرتنا على مناقشة المسائل الصعبة المحرجة في دفاعه قوي الحجةِ الممتع عن منظور السعادة (الذي، أود أن أقول، يولد في النفس السعادة). لكنْ من السهل إدراك ما الذي يعنيه بزعمه أنّا: 'إذا سُئلنا لِمَ تكون السعادةُ مهمة، لا نستطيع تقديمَ سببٍ آخر [خارجي] سوى أنها مُهمةٌ بداهةً.'(*) لا شك، أنَّ السعادةَ إنجازٌ كبير، وأهميتُه واضحة بما فيه الكفاية.

أمّا أين تظهر المشكلات ففي زعم أن: 'السعادة هي الهدف النهائي لأنها، بخلاف سائر الأهداف، خيرٌ واضح بداهةً'، [هكذا]. يشير لايارد [هنا] إلى ما وُصف في 'إعلان الاستقلال الأمريكي أنه هدفٌ «واضحٌ بداهة» "self-evident" objective.(**) (في الحقيقة، ما قاله إعلان الاستقلال الأمريكي هو أنَّ مِن الواضح بداهةً أنَّ الخالقَ وهب كلَ إنسانٍ حقوقاً معينة غيرَ قابلةٍ للمصادرة'، وأنَّ في تفصيل هذه الحقوق المتنوعة يظهر حقُ السعادة - بين أهدافٍ أخرى متعددة - لا كما قال لايارد 'بخلاف سائر الأهداف'). فالذي قد يتنافر مع ما دأب الناس على اعتباره وما يزالون يعتبرونه الخيرَ الواضحَ بداهةً هو الزعمُ أنْ لا شيءَ آخرَ [سوى السعادة] يهم في النهاية - لا الحرية، ولا المساواة، ولا الأخوة ولا أيُ شيءٍ آخر. نعم هوَ ذا سواءٌ أكنا ندرس الذي حرك الناسَ في الثورة الفرنسية منذ أكثر من قرنين أمِ الذي يحركهم اليوم للنضال في سبيله،

(*) Ibid., p. 113

(**) Ibid.

فـي الممارسـة السياسـية أو فـي التحليل الفلسـفي (وهذا الأخير يشـمل، مثلاً، تشـديدَ روبرت نوزيك الشـاملَ على الطبيعة الواضحة بداهةً لأهمية الحريـة، وتركيـزَ رونالـد دڤوركِن الفذَ على المسـاواة كفضيلةٍ مهيمنة).(*) ولعل الأمرَ يحتاج إلى شيءٍ آخرَ في صورة برهان لإعطاء السعادة المكانةَ الفريدة التي يريد لايارد إعطاءها إياها، بدل الإشارة وحسب إلى أنها 'خيرٌ واضحٌ بداهةً'.

وبالرغم من اعتقاد لايارد قوي العبارة أنّا: 'إذا سُئلنا لِمَ تكون السعادةُ مهمة، لا نستطيع تقديمَ سببٍ آخر [خارجي] سوى أنها مُهمةٌ بداهةً'، فإنه يمضي في الواقع لتقديم هكذا سـبب – سـببٍ على درجةٍ من المعقولية، بالفعـل. ففي مهاجمته مقولةَ القدرات، يقدم لايارد حجةً حاسـمة، يقول: 'لكـنْ ما لـم نسـتطعْ تبريرَ أهدافنا بكيف يشـعر النـاس، فثمة خطرٌ حقيقي [أن نقـعَ فـي فـخ] النزعة الأبوية [أي أن نحددَ للناس ما هو خيرٌ لهم دون اعتبـارٍ لحقهم فـي الاختيـار] paternalism' (*Happiness*, p. 113). وإنَّ تجنبَ هذه النزعة الأبوية هو سببٌ آخرُ [خارجي]، لا شك، مختلفٌ عن كـون السـعادة خيـراً بدهيـاً مزعوماً لا يناقَـش. يتهم لايـارد بالأبوية – أي بلعـبِ دورِ 'الـرب فـي تقرير ما هو خيرٌ للآخريـن – أيَ مراقبٍ اجتماعي يقـول إنّ المحروميـن حرماناً لا خلاصَ منه غالباً ما يتكيفون مع حرمانهم ليصبحوا أكثرَ طاقةً على احتمال الحياة، دون أن يسعوْا للخلاص من هذا الحرمان.

يكمـن افتـراضُ لايارد المؤثرُ في ذيل ملاحظتِه، التي يطلب فيها منا الكـفَّ عـن القيـام بما نظن أنه خيـرٌ للآخرين، حتى لو لـم يشـعروا هم به قـطُ كذلـك' (*Happiness*, pp. 120–21). فهـل في هـذا إنصاف لأولئك

(*) انظر Robert Nozick, *Anarchy, State and Utopia* (New York: Basic Books, 1974); Ronald Dworkin, *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002).

الذين يريد لايارد دحضَ آرائهم؟ الذي يبتغيه منتقدو التسليم بالحرمان المستمر دون تفكير إنما هو التفكيرُ أكثر فيما يسيء أولئك المحرومين أبدا 'المتكيفين مع حرمانهم جيدا'، على أمل أن يؤديَ المزيدُ من التدقيق إلى جعلهم يجدون سبباً كافياً للتذمر - و'يشعرون' به. أشرتُ آنفاً في الفصل 7 ('الموضع والصلة والوهم')، إلى أنَّ قبولَ النساء الذليلَ المستكين باستعبادهن في الهند التقليدية ظلَّ عقوداً يفسح في المجال لنوعٍ من 'الاستياء الخلاق'، المطالِبِ بالتغيير الاجتماعي، وأنَّ سبرَ قبولِ النساء الخانعَ هذا باستعبادهن دون تذمر أو قلق يلعب دوراً كبيراً في هذا التغيير.(*) كذلك النقاشُ العام التفاعلي حول تحمُّل الحرمان المزمن، بقيادة الحركات النسائية غالباً، يلعب دوراً كبيراً في هذا التغيير، وبصفةٍ أكثرَ عمومية من خلال مراجعةٍ سياسيةٍ جذرية لمختلف مصادر التفاوت الاجتماعي في الهند.

يمكننا التفكيرُ لوحدنا - وغالباً ما نفعل، ومع بعضنا البعض في النقاشات العامة، حول متانةِ معتقداتنا ورداتِ فعلِنا العقلية للتحقق من أنَّ مشاعرَنا اللحظيةَ لا تضللنا. مِن إلحاح الملك لير على وجوب أن نضعَ أنفسَنا مكان الآخرين لنستطيعَ تقييمَ ميولِنا نحن (كالميْل، مثلاً إلى أن نقبلَ دون تمحيص سريانَ 'العدالة الخرقاء' على 'لصٍ بسيطٍ أخرق')، إلى حجة آدم سميث كيف أنَّ الناسَ المعزولين ثقافياً، حتى في أثينا القديمة ذات المجد الفكري، يمكن أن يكونَ لديهم سبب للتدقيق في مشاعرهم الموافِقة لعُرف قتل المواليد المشوهين الذي كان شائعاً في ذلك المجتمع، فوجوبُ التفكير في مشاعرنا غيرِ الخاضعة للتدقيق دامغُ الحجة.(**)

(*) أود لو أستطيع قليلاً ما نقلَ صديقي ريتشارد لايارد من حزب بنتهام إلى حزب مِيل.

(**) للوقوف على تحليلٍ ممتاز لمغزى إعادة النظر الملحة في حيواتنا ومعتقداتِنا

يسري هذا كذلك على دور التثقيف العام اليوم، حول الرعاية الصحية، مثلاً، والعادات الغذائية أو التدخين، كما أنَّ للحاجة إلى النقاش المفتوح حول مسائل الهجرة أو التمييز العنصري أو فقدان الحقوق الطبية أو مكانة النساء في المجتمع كذلك صلة، دون إطلاق نزعةٍ أبويةٍ مزعومة. هناك كثيرٌ من البراهين التي يمكن أن تواجه – وهي تواجه بالفعل في كثيرٍ من المجتمعات – الهيمنةَ المستبدةَ للآراء والمشاعر غير المفنَّدة في كل شيءٍ آخر.

المصلحة الواضحة في السعادة

نادراً ما تكون السعادة، على أهميتها، الشيءَ الأوحدَ الذي لدينا سببٌ لتقديره، ولا المقياسَ الأوحد لغيرها من الأشياء التي نقدِّر. لكنْ عندما لا تعطَى ذلك الدورَ المهين، يمكن اعتبارُها، لسببٍ وجيه، وظيفةً إنسانيةً مهمة جداً، بين وظائفَ أخرى. كذلك قدرة المرء على أن يكونَ سعيداً جانبٌ أساسي من الحرية التي لدينا سببٌ وجيه لتقديرها. وإنَّ منظورَ السعادة لَيُضيء جانباً مهماً جداً من الحياة البشرية. ففضلاً عن أهمية السعادة بذاتها، يمكن اعتبار أنَّ لها كذلك أهميةً ظاهرية وَصِلَة. فعلينا أن نلحظَ حقيقةَ أنَّ إنجازَ الأشياء الأخرى التي نقدِّر (ويكون لدينا سببٌ لهذا التقدير) يؤثر أحياناً كثيرةً جداً على شعورنا بالسعادة – التي يولدها ذلك الإنجاز. فمن الطبيعي أن نتمتعَ بنجاحنا في إنجاز ما نحاول إنجازَه. بالمثل، على الجانب السلبي، يمكن أن يكونَ فشلُنا في الحصول على ما نقدِّر مَصدراً لخيبةِ الأمل. لذلك فالسعادة والإحباط يتعلقان، على التوالي، بنجاحاتنا وإخفاقاتِنا في تحقيق أهدافنا – بصرف النظر عن ماهية هذه الأهداف. وقد تكون هذه صلةً ظرفيةً مهمةً جداً لتبيان ما إذا كان

وممارساتِنا، انظر Robert Nozick, *The Examined Life: Philosophical Meditations* (New York: Simon & Schuster, 1989).